Dr. G. Ra

Eucharistie und

G. Rauschen

und Bußsakrament

Eucharistie und Bußsakrament

in den ersten sechs Jahrhunderten
der Kirche.

Eucharistie und Bußsakrament

in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.

Von

Gerhard Rauschen,
Dr theol. et phil., ao. Professor der Theologie an der Universität Bonn.

Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage.

Freiburg im Breisgau.
Herdersche Verlagshandlung.
1910.
Berlin, Karlsruhe, München, Straßburg, Wien und St Louis, Mo.

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 7. Martii 1910.

✠ **Thomas,** Archiepps

Vorwort zur zweiten Auflage.

Das vorliegende Buch ist zuerst um Ostern 1908 erschienen und seitdem von G. Bonaccorsi ins Italienische (L'eucarestia e la penitenza, Firenze 1909), von M. Decker und E. Ricard ins Französische (L'eucharistie et la pénitence, Paris 1910, Lecoffre) übertragen worden. Für das lebhafte Interesse, welches es fand, zeugen auch die vielen, zum Teil recht eingehenden und wertvollen Besprechungen, z. B. von Strohsacker in der Revue Bénédictine 1908, 534—536, von Struckmann in der Theol. Revue 1908, 414—419, von Stufler in der Zeitschrift für kathol. Theologie 1908, 536—544, von Höller in der Linzer Theol.-praktischen Quartalschrift 1909, 618—624 und von Vacandard in der Revue du clergé français 1909, 385—416. Mit Hilfe dieser und anderer Anregungen hat der Verfasser das Buch für die notwendig gewordene zweite Auflage einer gründlichen Umarbeitung unterzogen und um etwa 50 Seiten erweitert. Drei Paragraphen erscheinen hier in ganz neuer Gestalt: in § 3 werden die neuen liberal-protestantischen Forschungen über die Einsetzung der Eucharistie jetzt vollständig mitgeteilt und beurteilt; in § 4 nimmt der Verfasser eine andere und besser begründete Stellung zu der Kontroverse Wieland-Dorsch in Betreff des Wesens des heiligen Meßopfers; in § 8 (früher 7) wird die Vergebung der Kapitalsünden im christlichen Altertum nach den Einwendungen Stuflers neu geprüft, namentlich die Äußerungen des Hermas, Irenäus, Origenes und Cyprian in dieser Angelegenheit; ob allerdings Stufler jetzt mehr Gefallen an seiner Darstellung finden wird, ist recht zweifelhaft; für ihn ist die

Frage schon dogmatisch entschieden, und das macht ihn für eine Belehrung auch in untergeordneten Punkten völlig unzugänglich. Ein Paragraph wurde ganz neu in diese Auflage eingefügt, der vielen willkommen sein wird, nämlich: Häufigkeit und Vorbedingungen des Kommunionempfanges in altchristlicher Zeit.

‚Nihil veritas erubescit nisi solummodo abscondi' schrieb einst Tertullian (c. Valent. 3), und kein Geringerer als Papst Leo XIII. hat es ausgesprochen, daß das Wort auch heute noch gilt. Der Verfasser des vorliegenden Buches wollte nichts anderes, als der Wahrheit und damit der Sache Gottes und der Kirche dienen.

Bonn, im März 1910.

Der Verfasser.

Vorwort zur ersten Auflage.

„Schon längst erschien eine eingehende Geschichte der Bußdisziplin der alten Kirche als ein Bedürfnis", schrieb Hergenröther 1867 im Vorwort zu Franks Buch: Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert; er glaubte, daß dieses Werk die Lücke ausfüllen werde. Aber es stand nicht auf der Höhe; vor allem fehlte ihm die unbefangene, objektiv-geschichtliche Anschauungsweise, die auch für den Dogmenhistoriker oberster Leitstern sein muß. Heute ist das Werk völlig veraltet.

Über die Geschichte der Ohrenbeichte hat im Jahre 1896 der protestantische Amerikaner Lea zwei Bände veröffentlicht; derselbe Gegenstand wurde bald darauf mehrmals auch in katholischen Schriften behandelt. Katholiken und Protestanten gehen in dieser Frage gewöhnlich weit auseinander; nur Loofs auf protestantischer Seite, Batiffol und P. A. Kirsch auf katholischer haben sich bemüht, auf einer früher von Funk angedeuteten Mittellinie eine Verständigung herbeizuführen. In allerletzter Zeit wurde durch Gerh. Esser in einer eindringenden, schönen Abhandlung die Aufmerksamkeit wieder auf das Indulgenzedikt des Papstes Kallist gelenkt; auf seine Seite stellte sich besonders Stufler, während Funk und Batiffol den gegenteiligen Standpunkt vertraten.

Hinsichtlich des Sakramentes der Eucharistie bewegte sich die Forschung der letzten Jahrzehnte in ruhigeren Bahnen. Der Kontroverspunkte sind auch hier viele. Die seit Beginn der Reformation zwischen Katholiken und Protestanten immer lebhaft geführte Auseinander-

setzung über die reale Gegenwart und die Wesensverwandlung geht weiter. Hinsichtlich des Wesens des Meßopfers wurden letzthin auch auf katholischer Seite bedenkliche Ansichten laut. Die Entstehungsgeschichte des römischen Meßkanons ist neuerdings bedeutend aufgehellt worden; die Epiklesenfrage harrt aber noch immer der Lösung.

Zu diesen und verwandten Fragen soll im vorliegenden Buche Stellung genommen werden. Der Gegenstand ist schwierig und für den katholischen Forscher nicht ungefährlich. Ich halte mit meiner Auffassung niemals zurück, wo ich glaube, daß sie wissenschaftlich begründet und der katholischen Lehre nicht entgegen ist; ich erkläre aber auch ausdrücklich, daß ich alles Geschriebene als treuer Sohn der Kirche ihrem Urteile rückhaltlos unterwerfe.

Bonn, im April 1908.

Der Verfasser.

Inhalt.

I. Die heilige Eucharistie.

§ 1. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie.

§ 2. Die Wesensverwandlung.

§ 3. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus.

§ 4. Wesen des heiligen Meßopfers.

I. Die heilige Eucharistie.

§ 1. Die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie.

Literatur: Kath.: Schanz, Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie, in der Theol. Quartalschrift 1896, 79—115. Naegle, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, Freiburg 1900. Scheiwiler, Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten, Mainz 1903. Struckmann, Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, Wien 1905. Blank, Die Lehre des hl. Augustinus vom Sakramente der Eucharistie, Paderborn 1906. K. Adam, Die Eucharistielehre des hl. Augustin (Forsch. VIII 1), Paderborn 1908. Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive; vol. II: L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation, 3e éd., Paris 1906.

Prot.: Steitz, Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, IX—XIII, 1864—1868. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I—II^4, Freiburg 1909, III^3, das. 1897. Loofs, Art. Abendmahl II, in Haucks Realenzykl. f. prot. Theol. und Kirche I^3 38 ff.

1. Über die Eucharistie ist in den letzten zwei Jahrzehnten viel geforscht und gestritten worden. Der Streit dreht sich noch heute um dieselben Fragen wie zur Zeit der Reformation; noch immer schwanken die Geister zwischen Realismus und Symbolismus. Im allgemeinen aber kann man sagen, daß heute mehr wie früher von protestantischer Seite zugestanden wird, daß der Realismus, also die Lehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie, in den Schriften der drei ersten Jahrhunderte überwiegt. Allerdings geht auch Batiffol zu weit, wenn er (S. 379) sagt, in diesem Punkte habe die Dogmengeschichte, die manches Unerfreuliche für die Katholiken gezeitigt habe, doch auch ihren Gewinn gebracht, da die älteren Protestanten, die ganz im Banne des Steitzschen Symbolismus standen, durch die objektive Kritik der patri-

stischen Texte abgeführt (éconduits) worden seien; er tut so, als wenn heute, auch bei den Protestanten, nur noch Origenes als Symboliker der alten Kirche gelte. So weit sind wir aber noch nicht. Sehen wir uns die Zeugen der Überlieferung einzeln an.

2. Auf die „Lehre der zwölf Apostel" kann man sich für die reale Gegenwart kaum berufen. Nach dieser Schrift besteht das Sakrament in Brotbrechen und Danksagung; denn c. 14 heißt es: „Am Tage des Herrn versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr zuvor eure Sünden bekannt habt." In den c. 9 und 10 mitgeteilten Gebeten heißt die Eucharistie „geistige Speise und geistiger Trank", und es wird gesagt, daß sie ewiges Leben wirkt und daß nur Getaufte an ihr teilnehmen können. Aber daß sie Leib und Blut Christi und ein Gedächtnis seines Leidens ist, wird nicht erwähnt. Wohl wird bei der Segnung des Kelches gesagt: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners" (9, 2). Man möchte hier an das Blut Christi denken, weil Klemens von Alexandrien [1] von Christus sagt: „der den Wein, das Blut des Weinstockes Davids, in unsere verwundeten Seelen gießt", und weil von Origenes Christus „der wahre Weinstock, der aus der Wurzel Davids hervorgeht", genannt wird [2]. Allein jene Stelle der Didache bleibt doch dunkel, zumal auf sie folgt: „den (den heiligen Weinstock) du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Sohn". Hehn geht also zu weit, wenn er erklärt [3]: „Sie (die Didache) setzt unzweifelhaft den Glauben an die reale Gegenwart voraus." Vielleicht sagt Struckmann noch zu viel (S. 15): „Die Didache sah in der Eucharistie mehr als ein Symbol." Besser bescheiden wir uns und sagen: Non liquet [4].

3. Dagegen bin ich der Ansicht, daß der hl. Ignatius ein guter Zeuge für die reale Gegenwart Christi in der

---

[1] Quis dives salv. c. 29. [2] Hom. in Iud. 6, 2.

[3] Die Einsetzung des heiligen Abendmahls (1900) 172.

[4] Genaueres über die Gebete in c. 9 und 10 der Didache siehe unten S. 95 ff.

Eucharistie ist. Gewiß kann man nicht leugnen, daß er öfters vom Fleisch und Blut Christi in bildlichem Sinne spricht. So sagt er Rom. 7, 3: „Ich will das Brot Gottes, welches ist das Fleisch Jesu Christi, der aus dem Samen Davids geworden ist, und als Trank will ich sein Blut, welches unvergängliche Liebe ist.“ Funk erklärt diese Worte (in seiner Ausgabe): „Der Zusammenhang lehrt, daß Ignatius von der Vereinigung mit Christus oder von dem Genusse Gottes im Himmel hier in Bildern redet, die von der Eucharistie genommen sind.“ Bildlich spricht Ignatius auch Trall. 8, 1: „Schaffet euch neu im Glauben, welcher ist Fleisch des Herrn, und in Liebe, die Blut Jesu Christi ist.“ Aber Eine Stelle läßt sich nicht bildlich deuten, nämlich Smyrn. 7, 1: „Sie (die Doketen) enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesus Christus ist, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat.“[1] Hier ist zweierlei zu beachten. Zunächst wird gesagt, daß die Gnostiker sich der Eucharistie enthielten; das hätten sie aber nicht nötig gehabt, wenn sie die Eucharistie nur für ein Andenken an Christi Leiden hielten; sie müssen dieselbe in dem Sinne verstanden haben, daß sie das Fleisch des Herrn sei, das sie ja als Doketen verwarfen. Sodann sagt der Heilige, daß die Eucharistie nach dem Glauben der Kirche das Fleisch Jesu sei, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater auferweckt hat. Bestimmter kann man sich doch nicht ausdrücken. Axel Andersen[2] allerdings erklärt die Stelle anders; er sagt: Die Gnostiker enthalten sich der Eucharistie und des Gebetes; Eucharistie bedeutet aber die kirchliche Gemeindeversammlung, das zeigt der Zusatz „uud des Gebetes“; also ist der Sinn: „Sie halten sich von Danksagung

[1] Ignatius fügt noch bei: Συνέφερεν δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν. Ἀγαπᾶν ist hier das, was er sonst ἀγάπην ποιεῖν nennt; die Eucharistiefeier war nämlich damals noch mit dem Liebesmahl verbunden, oder vielmehr, was dem Wortlaute bei Ignatius mehr entspricht, sie fiel mit dem Liebesmahl in eins zusammen.

[2] Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrh. 212 f.

und Gebet fern, weil sie nicht zugeben, daß die Gemeindeversammlung unter Leitung des Bischofs ‚Fleisch Jesu Christi' ist." Ich muß mich wundern, daß Batiffol (S. 124) dieser Erklärung zustimmt; sie ist durchaus unmöglich. Hätte Ignatius sagen wollen, die Gemeindeversammlung sei der Leib Christi, so hätte er allenfalls für „Leib Christi" auch „Fleisch Christi" setzen können; aber er konnte hinter „Fleisch Christi" nicht beifügen: „das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Huld auferweckt hat". Das hat Struckmann (S. 35) richtig bemerkt.

Harnack[1] gibt zu, daß Ignatius sich Smyrn. 7, 1 streng realistisch auszudrücken scheine, fährt aber fort: „Allein viele Stellen zeigen, daß Ignatius von einer solchen Auffassung weit entfernt ist, vielmehr johanneisch denkt"; er meint Stellen wie die vorher genannten (Rom. 7, 3 und Trall. 8, 1) und Philad. 5, 1, wo es heißt: προσφυγὼν τῷ εὐαγγελίῳ ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ. Auch Loofs sagt: „Rein symbolisch ist die Auffassung vom Abendmahle bei Ignatius gewiß nicht; aber der Schluß wäre vorschnell: also muß die wirkliche Gegenwart des verklärten Fleisches und Blutes Christi angenommen werden"; etwas Sicheres lasse sich nicht sagen (S. 40). Von der Goltz[2] und Stahl[3] verstehen alle Stellen des Ignatius, die von der Eucharistie handeln, spiritualistisch, wie ehemals Steitz; sie gehen aber auf den Gegenstand nicht tiefer ein. Dagegen ist Joh. Hoffmann unbefangen genug, die Worte des Ignatius Smyrn. 7, 1 wörtlich zu verstehen; er schreibt[4]: „Dasselbe ist der Fall, wenn er (Ignatius) in kühner Übertragung die σάρξ Christi als solche bezeichnet, die für unsere Sünden gelitten hat und von Gott auferweckt worden ist. Ein unbefangener Leser kann diese Aussagen nur wörtlich auffassen, da die gewählten Ausdrücke gerade materialistischer klingen,

---

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. I[4] 233 A. 2.

[2] Ignatius v. Ant. als Christ und Theologe (1894) 71—74.

[3] Patristische Untersuchungen (1901) 121 ff.

[4] Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903, 164 f.

als es sonst nötig gewesen wäre; hatte sie Ignatius bildlich gemeint, so durfte er sich nicht einer Redeweise bedienen, aus der man das Gegenteil heraushört."

4. Ein ganz unverdächtiger Zeuge der realen Gegenwart ist Justinus in der bekannten Stelle Apol. I 66. Diese lautet: „Nicht als gewöhnliche Speise und als gewöhnlichen Trank empfangen wir dieses; sondern wie Jesus Christus, unser Heiland, als er durch Gottes Wort (διὰ λόγον θεοῦ) Fleisch wurde, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen angenommen hat, so sind wir gelehrt worden, daß die durch ein von ihm herrührendes Gebetswort unter Danksagung geweihte Speise (τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν), mit der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (κατὰ μεταβολήν) genährt wird, Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus sei." Selbst Harnack muß gestehen (a. a. O.): „Es läßt sich nicht verkennen, daß Justin die wunderbare vom Logos gewirkte Identität des verdankten Brotes mit dem vom Logos angenommenen Leib vorausgesetzt hat." Semisch[1], dessen Darstellung der Lehre Justins noch heute die umfassendste und beste ist, schreibt: „Die wenigste Berechtigung hat die reformierte Kirche, diese Worte Justins zum Schutze ihrer Abendmahlsdeutung aufzurufen. . . . Die Parallele, welche Justin zwischen der Menschwerdung Jesu und dem Abendmahlsakte zieht, macht es schlechterdings nötig, wie die Leiblichkeit des menschgewordenen Erlösers eine wahrhafte war, so auch Brot und Wein des Abendmahles in einem realen Sinne für Leib und Blut Christi zu nehmen." Auch Loofs erklärt (S. 41): „Klar ist hier, daß Justin die εὐχαριστηθεῖσα τροφή als Leib und Blut Christi zu prädizieren für allgemein christlich hält."

5. Ein nicht minder klarer Zeuge ist Irenäus. In seinem antignostischen Hauptwerke argumentiert er gerade von der kirchlichen Eucharistielehre aus gegen die Häretiker (adv. haer. IV 18, 4—5). Er sagt: „Wie

[1] Justin der Märtyrer, eine kirchen- und dogmengeschichtliche Monographie, Breslau 1840, II 438.

können sie glauben, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen?" Das heißt: Die Gnostiker leugnen, daß Christus der Sohn des Weltschöpfers ist; wenn er das aber nicht ist, kann er auch nicht das Brot, da es ihm nicht gehört, zu seinem Leibe machen. Irenäus fährt fort (5): „Und wie können sie ferner behaupten, daß unser Fleisch dem Untergange anheimfalle und nicht des Lebens teilhaftig werde, das doch von dem Leibe des Herrn und von seinem Blute genährt wird?" Die Gnostiker leugneten die Auferstehung des Fleisches; damit traten sie aber, so bemerkt Irenäus, in Widerspruch mit der auch von ihnen anerkannten kirchlichen Abendmahlslehre.

An einer anderen Stelle (V 2, 2 3) sagt Irenäus, daß Christus den Kelch für sein eigenes Blut (αἷμα ἴδιον) und das Brot für seinen eigenen Leib (ἴδιον σῶμα) erklärte und daß unser Fleisch von dem Leibe und Blute des Herrn genährt und ein Glied von ihm wird (τὴν σάρκα... ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν). Wie könnte man sich bestimmter und drastischer ausdrücken? Darum sagt auch Loofs (S. 48), Irenäus habe sich über die Eucharistie wie Justin ausgesprochen, habe aber diesen gemeinchristlichen Gedanken mit sehr sinnlich klingenden Worten zur Geltung gebracht". Trotzdem glaubte Steitz (IX 465 ff) auch bei Irenäus die reformierte Abendmahlslehre finden zu können (!).

So hat sich denn ergeben, daß die drei hervorragendsten Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, Ignatius, Justinus und Irenäus, die reale Gegenwart Christi im heiligen Sakramente klar aussprechen.

6. Die Alexandriner Klemens und Origenes sind zusammen zu behandeln, da sie in ihrer Auffassung vom Abendmahle übereinstimmen; doch hat sich Origenes viel bestimmter ausgesprochen. Sie drücken zunächst mit aller Bestimmtheit den gemeinkirchlichen Glauben

aus, daß der Herr uns seinen Leib und sein Blut zum Genusse reicht und daß dieser Genuß zur Unsterblichkeit führt. So sagt Klemens[1]: „Die Mischung beider, des Getränkes und des Logos, wird Eucharistie genannt, ein preiswürdiges und herrliches Gnadengeschenk; die gläubig daran teilnehmen, werden geheiligt, dem Leibe und der Seele nach, indem der Wille des Vaters den Menschen, diese göttliche Mischung (aus Leib und Seele), mit dem Heiligen Geiste und mit dem Logos auf mystische Weise verbindet; denn wie der Heilige Geist wahrhaft der von ihm getragenen Seele einwohnt, so das Fleisch dem Logos, der um seinetwillen Fleisch geworden ist.“ An einer anderen Stelle bemerkt Klemens im Anschluß an das Gleichnis vom barmherzigen Samaritan: „Dieser (Christus) ist es, der den Wein, das Blut des Weinstockes Davids, in unsere verwundeten Seelen ausgießt.“[2] Origenes schreibt: „Wir aber sagen dem Schöpfer des Alls Dank und essen die unter Danksagung und Gebet für das Empfangene dargebrachten Brote, nachdem sie ein gewisser Leib geworden sind, der wegen des Gebetes heilig ist und die heiligt, die ihn mit gesundem Gewissen genießen.“[3] Und ferner: „Zunächst ist zu beachten, daß er (Jesus), bevor er die gesegneten Brote den Aposteln gab, um sie der Menge vorzulegen, zuerst die Kranken heilte, damit sie als Gesunde an den gesegneten Broten teilnähmen. Denn nicht können jene, die noch krank sind, die Brote der Segnung Jesu in sich aufnehmen. Diese sollten die Worte beherzigen: Ein jeder prüfe sich selbst, und so esse er von dem Brote usw. (1 Kor 11, 28). Wenn jemand diese Worte nicht beachtet und vermessen von dem Brote des Herrn und seinem Kelche kostet, wird er schwach oder krank oder stirbt, sozusagen betäubt von der Kraft des Brotes.“[4] Und: „Ihr, die ihr den göttlichen Geheimnissen

[1] Paed. II 2 (Mi. gr. 8, 411a).

[2] Quis dives salv. c. 29; vgl. oben S. 2.

[3] Contra Cels. VIII 33: καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς ὑγιοῦς προθέσεως χρωμένους.

[4] In Matth. tom. X 25.

beizuwohnen pflegt, wißt, wie ihr beim Empfange des Leibes des Herrn mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht euch in acht nehmt, damit nicht das Geringste davon auf den Boden fällt und etwas von der konsekrierten Gabe euch entgleitet. Ihr seht darin ein Verbrechen, und mit Recht, wenn etwas davon aus Nachlässigkeit herunterfällt.“ [1]

Aber es gibt andere Stellen bei Klemens und namentlich bei Origenes, in welchen „Leib und Blut“ des Herrn in der Eucharistie allegorisch gedeutet werden, nämlich so, daß darunter die Lehre Christi verstanden wird, durch die unser Geist genährt wird. Bei Klemens handelt es sich besonders um Strom. V 10: „Denn als Milch wird die Katechese zu verstehen sein, die gleichsam die erste Kost der Seele ist, als feste Speise aber die schauende Betrachtung; das ist Fleisch und Blut des Logos, nämlich Erfassen seiner göttlichen Kraft und Wesenheit. . . . Denn so teilt er sich denen mit, die in geistiger Weise an dieser Speise teilnehmen, da die Seele nach dem wahrheitsliebenden Platon sich selbst nährt. Denn Speise und Trank des göttlichen Logos ist die Erkenntnis seiner göttlichen Wesenheit.“ Deutlicher spricht Origenes: „Jenes Brot, welches das göttliche Wort (deus verbum) seinen Leib nennt, ist das Wort, welches die Seele nährt, das Wort, das vom Worte Gottes ausgeht (verbum de deo verbo procedens), und das Brot vom himmlischen Brote, welches auf den Tisch gelegt ist, von dem geschrieben steht: Du hast vor mir einen Tisch bereitet gegen die, welche mich verfolgen (Ps 22, 5). Und jener Trank, welchen das göttliche Wort sein Blut nennt, ist das Wort, welches tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden, der Trank in jenem Becher, von dem es heißt: Wie herrlich ist dein berauschender Becher (ebd.)! . . . Denn nicht jenes sichtbare Brot, welches es in den Händen hielt, nannte das göttliche Wort seinen Leib, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jenes Brot zu brechen war. Und nicht jenen sicht-

[1] In Exod. hom. 13, 3.

baren Trank nannte es sein Blut, sondern das Wort, in dessen Geheimnis jener Trank ausgegossen werden mußte. Denn was kann Leib und Blut des göttlichen Wortes anders sein als das Wort, welches nährt, und das Wort, das die Herzen erfreut?"[1] Solche Erklärungen kehren bei Origenes öfters wieder[2]; er sagt auch ausdrücklich[3], man könne das Blut Christi auf doppelte Weise trinken, nämlich „auf sakramentale Weise" (sacramentorum ritu), und „wenn wir seine Worte aufnehmen, in denen das Leben besteht". Die wörtliche Auffassung des Fleischessens und Bluttrinkens bezeichnet er als die gemeinchristliche (κοινοτέρα) und die der Einfältigen[4]; die symbolische dagegen nennt er die Gottes würdigere und die der Einsichtigeren[5]. Beide Deutungen hält er für zulässig, die symbolische aber für die höhere[6]. Er nennt daher die Eucharistie einmal „den typischen und symbolischen Leib" und bezeichnet es als die Meinung der Einfältigeren, daß die Eucharistie als solche heilige. Seine eigene Meinung charakterisiert er daselbst also: „So aber werden wir weder eines Gutes beraubt durch das Nichtessen von dem durch Gottes Wort und Gebet geheiligten Brote, bloß deshalb, weil wir nicht davon essen, noch auch erhalten wir durch das bloße Essen ein Gut. Denn die Ursache des

---

[1] In Matth. ser. 85.

[2] Die beste Zusammenstellung lieferte Struckmann S. 158—194.

[3] In Num. hom. 16, 9.

[4] ἀκεραιότεροι: In Matth. 11, 14; ἁπλούστεροι: In Io. tom. 32, 24 al. 16.

[5] θειοτέρα: In Io. l. l.; prudentiores: In Matth. ser. 86.

[6] Das ist zweifellos; ebenso urteilen Probst (Theol. Quartalschr. 1864, 464) und Struckmann (S. 187 u. 194). Man vergleiche besonders In Matth. ser. 86: „Et quod dicit: Accipiens Iesus panem, similiter et accipiens calicem, qui parvulus quidem est in Christo et in Christo adhuc carnalis, intellegit communiter; prudentior autem quaerat, a quo accipiens Iesus. Deo enim dante accipit et dat eis, qui digni sunt a deo accipere panem et calicem." Und In Io. tom. 32, 24 al. 16: Νοείσθω δὲ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον τοῖς μὲν ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν· τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσι κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν.

Verlustes sind Bosheit und Sünde, und die Ursache des Gewinnes sind Gerechtigkeit und gute Werke."[1]

So weit also hat den Origenes sein Spiritualismus gebracht, daß er auch den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie vergeistigt. Er hielt ja die Schöpfung der Materie für eine Folge des Falles in der Geisterwelt; er leugnete infolgedessen die materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem jetzigen und verstand die Verklärung Jesu nach seiner Auferstehung so, daß er sagen konnte: „der damals Mensch war, jetzt aber nicht mehr Mensch ist"[2]; er konnte darum auch keinen rechten Begriff haben vom Leibe und Blute des erhöhten Herrn. Daher das Schwanken bei Origenes; „als rechtgläubiger Traditionalist und entschiedener Gegner aller Häresie" (Harnack) redete er im allgemeinen in den Ausdrücken und nach dem Glauben der Gesamtkirche; vor Eingeweihten aber sprach er als Idealist, indem er alles auf den Geist und die Erkenntnis bezog; aber er hat sich darüber nicht getäuscht, daß seine Abendmahlslehre ebensoweit von dem Glauben „der Einfältigen" entfernt war wie seine Lehre überhaupt. Bei Klemens von Alexandrien finden wir die Anfänge dieser Allegorie auch in der Lehre von der Eucharistie.

7. Die sorgfältigen Untersuchungen Leimbachs[3] über den Sprachgebrauch Tertullians kommen zu dem Ergebnis, daß Tertullian die Realpräsenz gelehrt hat. Loofs (S. 59) bestreitet das, fügt allerdings bei, „er wage das nur zaghaft"; er geht dabei von der Vorstellung aus, die er sich von der Abendmahlslehre Cyprians gemacht hat, und schließt von ihr auf Tertullian zurück; aber diese Vorstellung ist, wie sich (nr. 8) zeigen wird, falsch. Auch Harnack[4] ist gegen Loofs; er sagt: „Wäre Tertullian purer Symboliker,

---

[1] In Matth. tom. XI 14.

[2] In Ier. hom. 15, 6; In Luc. hom. 29.

[3] Beiträge zur Abendmahlslehre Tertullians, Gotha 1874.

[4] Lehrbuch der Dogmengeschichte I⁴ 477 A. 2. Dagegen stimmt Seeberg (Lehrb. d. Dogm. I² 372f) Loofs zu.

so stritte das auch mit seiner sonstigen realistischen Theologie, die sogar das Wasser bei der Taufe mit dem Heiligen Geiste real verbunden vorstellt.“ Tertullian sagt sogar (de resurr. 8): „Das Fleisch (des Menschen) nährt sich (vescitur) vom Leibe und Blute Christi“. Einzelne Aussprüche des Afrikaners sind allerdings nicht so leicht zu verstehen [1]. Am eingehendsten spricht er sich Adv. Marc. IV 40 aus; doch gehört gerade diese Stelle zu den dunkelsten [2]. Tertullian sagt [3]: „Jenes Brot, das er genommen hatte und seinen Jüngern austeilte, machte er zu seinem Leibe, indem er sprach: ‚Das ist mein Leib, d. i. die Figur meines Leibes‘ (figura corporis mei). Eine Figur aber wäre es nicht gewesen, wenn er nicht einen wirklichen Leib gehabt hätte. Ein inhaltleerer Gegenstand, ein Phantasma, kann nicht Gegenstand einer Figur sein. Oder hat er etwa deswegen das Brot sich zum Leibe gebildet, weil er keinen wirklichen Leib hatte? Dann mußte er Brot für uns am Kreuze dahingeben. Warum aber nennt er Brot seinen Leib und nicht vielmehr eine Melone? Marcion versteht nicht, daß dieses Symbol des Leibes Christi alttestamentlich ist, da Christus durch den Propheten Jeremias spricht: (11, 19): ‚Sie machten Anschläge gegen mich und sagten: Kommt laßt uns Holz legen an sein Brot, d. h. das Kreuz an seinen Leib‘. Was also der Erleuchter

---

[1] Dahin gehören: a) De orat. 6 wird erklärt, in der vierten Bitte des Vaterunsers werde unter „Brot“ am besten Christus verstanden, da dieser das Leben und darum auch das Brot des Lebens sei, „tunc quod et corpus eius in pane censetur: hoc est corpus meum“. Der Ausdruck „in pane censetur“ wird von Leimbach nach Analogie anderer Stellen übersetzt: „fällt unter den Begriff von Brot“; nicht so gut übersetzte Döllinger: „ist im Brote“. b) De anima 17: Quod (vinum) in sanguinis sui memoriam consecravit. Man denkt hier am besten an die Worte des Herrn: „Tuet dies zu meinem Andenken.“ c) Adv. Marc. I 14: Panem quo ipsum corpus suum repraesentat. Repraesentare heißt nicht bloß „bildlich darstellen“, sondern auch „vergegenwärtigen“ oder „gegenwärtig machen“.

[2] Ph. Scharsch O. M. J., Eine schwierige Stelle über die Eucharistie bei Tertullian, im Katholik 1909, II 21—33.

[3] Ed. Kroymann 559^{24}—560^{14}.

des Altertums damals unter Brot verstanden wissen wollte, hat er hinlänglich damit angedeutet, daß er das Brot seinen Leib nannte."[1]

Tertullian will im vierten Buche gegen Marcion die Übereinstimmung zwischen dem Alten und Neuen Testamente nachweisen; er geht zu diesem Zwecke das ganze Leben Jesu durch und kommt dabei auch auf die Einsetzung der Eucharistie zu sprechen. Gerade diese hatte Marcion zu einem Beweise für die Irrealität des Leibes Christi verwandt: Christus habe keinen Leib gehabt und darum das Brot in die Einheit seiner Person aufgenommen. Tertullian sagt, wenn das wahr wäre, hätte Christus Brot in den Tod geben müssen. In Wahrheit habe Christus gerade das Brot zu seinem Leibe gemacht, weil schon im Alten Testamente Brot seinen Leib versinnbildete, wie die Jeremiasstelle lehre.

Die Hauptschwierigkeit bei der Erklärung der Stelle macht der Ausdruck „figura corporis mei"; die einen, wie Leimbach, Struckmann (S. 269) und Adam (S. 21 f) erklären das Wort „figura" als „Erscheinungsform", die anderen als „Symbol". Wie mir scheint, hat Scharsch bewiesen, daß es hier „Symbol", nicht „Erscheinungsform" bedeutet. Die Bedeutung „Erscheinungsform" hat es aller-

---

[1] Professus itaque se concupiscentia concupisse edere pascha ut suum — indignum enim ut quid alienum concupisceret deus — acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, hoc est corpus meum dicendo, i. e. figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis. Faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum adpellat et non magis peponem, quem Marcion cordis loco habuit non intellegens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam (11, 19): *Adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: Venite coiciamus lignum in panem eius,* scilicet crucem in corpus eius? Itaque inluminator antiquitatum, quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit, corpus suum vocans panem.

dings Adv. Marc. IV 21, wo es von Christus heißt: „figura inventus homo“, d. h. „in seiner äußeren Erscheinungsweise“; aber an unserer Stelle heißt es „Symbol“; das zeigt der Zusammenhang, namentlich das „veterem fuisse istam figuram“, d. h. „daß alttestamentlich dieses Symbol sei“, und das folgende „ut autem et sanguinis veterem figuram in vino cognoscas“, womit gesagt ist, daß auch das Weinsymbol im Alten Testament schon enthalten sei.

So verstanden[1], hat die Stelle Adv. Marc. IV 40 keine Bedeutung mehr zum Beweise der Realpräsenz. Tertullian will nur zeigen, daß Christus mit den Worten „Das ist mein Leib“ die Ausdrucksweise des Alten Testamentes bestätigt habe. Die Stelle spricht allerdings auch nicht gegen die Realpräsenz; man braucht nicht anzunehmen, daß Tertullian den Worten „Das ist mein Leib“ nur diesen retrospektiven Sinn auf das Alte Testament hin geben wollte, daß sie also nicht auch für ihn ihren Wortsinn behalten. Andere Aussprüche, namentlich über die dem heiligen Sakramente zu erweisende Ehrfurcht, machen es sogar zur Gewißheit, daß es ihm kein reines Symbol gewesen ist. So sagt er: „Ängstlich nehmen wir darauf Bedacht, daß nicht etwas von unserem Brote und Kelche zur Erde falle“[2]. Ferner sagt er von Christen, die Götzenbilder verfertigen: „Ein bejammernswerter Frevel ist

---

[1] Scharsch bemerkt weiterhin zur Erklärung der Stelle: Wenn Tertullian sagt: hoc est corpus meum dicendo i. e. figura corporis mei, so gilt hier das „figura“ vom Brote im allgemeinen, nicht speziell von dem Brote, das Jesus in den Händen hielt. Ferner muß in diesem Satze die Apposition „figura corporis mei“ die Erklärung des Prädikates „corpus meum“, nicht, wie man gewöhnlich (auch Struckmann) annimmt, des Subjektes „hoc“ sein; die Beziehung auf „corpus meum“ liegt grammatisch am nächsten und wird auch gefordert durch Adv. Marc. III 19, wo die Einsetzungsworte ebenso wie IV 40 erklärt werden und beigefügt wird: „ut et hinc iam eum intellegas corporis sui figuram pani dedisse, cuius retro corpus in pane prophetes figuravit, ipso domino hoc sacramentum postea interpretaturo.“

[2] De cor. militis 3.

es, wenn ein Christ von den Götzen weg zur Kirche kommt, ... wenn er mit denselben Händen den Leib des Herrn anfaßt, welche für die Dämonen Leiber aufbauen... Sogar in den Priesterstand werden Götzenverfertiger aufgenommen. O des Verbrechens! Einmal haben die Juden an Christus Hand angelegt, diese vergreifen sich tagtäglich an seinem Leibe! Solche Hände müßten abgehauen werden!"[1]

8. Auch die Stellung Cyprians zum heiligen Abendmahle ist schwer zu bestimmen. Loofs (S. 58) ist überzeugt, daß Cyprian sich den geopferten Leib Christi in der Eucharistie nicht real gegenwärtig dachte; er schreibt ihm eine symbolisch-sakrifizielle Auffassung zu: Brot und Wein würden Leib und Blut Christi genannt, weil sie ein Gedächtnis (memoria) des Leidens Christi, also seines Leibes und Blutes im Opferzustande, seien. Diese Beurteilung Cyprians, sagt Loofs, sei bei protestantischen Dogmenhistorikern fast allgemein anerkannt und werde durch Ep. 63 (nr. 2 u. 13) Cyprians völlig erwiesen. Ähnlich urteilten auch Goetz[2] und Seeberg[3]. Die Ansicht ist aber falsch.

Wie die anderen kirchlichen Schriftsteller, so sagt auch Cyprian an vielen Stellen, daß in der Eucharistie der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sind, daß wir sein Blut trinken, daß es geopfert wird u. dgl. Einmal sagt er sogar, daß die Christen den Leib Christi berühren (contingimus), und daß sie ihn deshalb mit Recht im Vaterunser „unser Brot" nennen können[4]. Es ist also von vornherein anzu-

---

[1] De idolol. 7: Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti cotidie corpus eius lacessunt. O manus praecidendae! [2] Das Christentum Cyprians (1896) 23.

[3] Lehrbuch der Dogmengesch. I² (1908) 548 A. 1.

[4] De dom. orat. 18: Sic et panem nostrum vocamus, quia Christus eorum, qui corpus eius contingimus, panis est. An derselben Stelle: dum abstenti et non communicantes a caelesti pane prohibemur, a Christi corpore separemur. Ep. 63, 7: Sic nec nos sanguinem Christi possemus bibere, nisi Christus calcatus prius fuisset

nehmen, daß Cyprian hinsichtlich der Eucharistie geradeso gedacht hat wie Tertullian, den er so hoch schätzte, und die anderen kirchlichen Schriftsteller vor ihm, zumal er niemals seinen abweichenden Standpunkt markiert. In diesem Sinne müssen daher auch seine Äußerungen im 63. Briefe verstanden werden, wenn es eben möglich ist.

Dieser Brief ist das einzige Schriftstück aus vornicänischer Zeit, welches die Eucharistiefeier allein zum Gegenstande hat. Er behandelt den Mißbrauch, der sich in einigen Gemeinden gebildet hatte, nicht Wein, sondern Wasser zur Opferfeier zu verwenden; da man nämlich den eucharistischen Gottesdienst am frühen Morgen hielt, fürchtete man, man möchte sich durch den Weingeruch als Christ verraten (nr. 15). Cyprian will nicht nur zeigen, daß Christus beim letzten Abendmahle Wein, nicht Wasser, konsekriert hat, sondern auch, und zwar besonders (nr. 3—7), daß an verschiedenen Stellen des Alten Testamentes der Wein als Vorbild des Blutes und des Leidens Christi vorkommt, das Wasser aber (nr. 8) überall auf die Taufe hindeutet. Nun heißt es in nr. 2: „Da Christus sagt: Ich bin der wahre Weinstock, so ist sicherlich das Blut Christi nicht Wasser, sondern Wein. Und es kann nicht den Anschein haben (nec postet videri), daß sein Blut, durch welches wir erlöst und lebendig gemacht wurden, im Kelche sei, wenn dem Kelche der Wein fehlt, der als das Blut Christi dargestellt wird (ostenditur), welches durch das Geheimnis und Zeugnis aller Schriften angekündigt wird.“[1] Man beruft sich auf die Wörter *videri* und *ostenditur* und meint, sie schlössen die reale Gegenwart Christi aus. Struckmann bemerkt dagegen (S. 309), videri könne auch bedeuten „dafür halten“, und so sei es hier zu verstehen. Ich möchte das nicht sagen, ich übersetze es mit „scheinen“ oder „den An-

[1] Nam cum dicat Christus: Ego sum vitis vera, sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis eius, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur, qui scripturarum omnium sacramento et testimonio praedicetur.

schein haben". Aber die Schwierigkeit verschwindet, wenn man den Zusammenhang beachtet, auf den Cyprian auch im letzten Teil des Satzes verweist. Alle Schriftstellen, sagt er, weisen darauf hin, daß Wein das Blut Christi sei. Überall wird Wein als Blut Christi gezeigt (ostenditur) oder dargestellt. Wenn nun kein Wein im Kelche ist, fehlt jeder Hinweis auf das Blut Christi, der Gedanke daran kann nicht aufkommen, es gewinnt nicht den Anschein (non potest videri), als sei das Blut Christi vorhanden. So verstanden — und so muß sie verstanden werden — macht die Stelle keine Schwierigkeit.

Ganz ebenso ist es mit der zweiten Stelle im 63. Briefe (nr. 13), wo derselbe Ausdruck „sanguis ostenditur" wiederkehrt. Sie lautet: „Weil Christus uns alle trug, er, der auch unsere Sünden trug, so sehen wir, daß unter dem Wasser das Volk verstanden, im Weine aber Christi Blut dargestellt werde" (videmus in aqua populum intellegi, in vino vero ostendi sanguinem Christi). Darum müsse im Kelche Wasser mit Wein gemischt sein, um die Vereinigung des Volkes mit Christus zum Ausdruck zu bringen. Nun sagt man protestantischerseits: Nach Cyprian steht das Wasser zum Volke in demselben Verhältnis wie der Wein zum Blute Christi; das Wasser ist aber ein bloßes Symbol; mithin muß auch der Wein ein solches sein. So sagt z. B. Ebrard[1]: „Der Wein ist ihm nicht Christi Blut selbst, sowenig als das Wasser die Gemeinde selbst ist, sondern eine symbolische Darstellung des einmal vergossenen Blutes." Darauf ist zu antworten: Gewiß hätte Cyprian statt „unter dem Weine wird Christi Blut dargestellt" sagen können: „im Weine ist Christi Blut"; er wählt aber den ersteren Ausdruck, entweder um den Vergleich einheitlicher und gleichmäßiger zu gestalten, oder, wie oben in nr. 2 desselben Briefes, mit Rücksicht auf die von ihm eingehend erklärten Stellen des Alten Testamentes,

[1] Das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte I (1845) 248.

in welchen der Wein Sinnbild des Blutes Christi ist. Wenn also Cyprian in diesem Briefe öfters den Wein nur als Darstellung (ostendere) des Blutes Christi bezeichnet, so tut er das, weil er ihn für seine Beweisführung auf dieselbe Stufe wie das Wasser stellt und weil der Wein als Symbol eine vollkommen genügende Unterlage für die Beweisführung ist.

9. Auch im 4. und 5. Jahrhundert sprechen die heiligen Väter die Lehre von der realen Gegenwart bestimmt aus[1]. Bei einzelnen, namentlich unter den Griechen, ist aber daneben auch der Einfluß der spiritualistischen Ausdrucksweise des Origenes erkennbar[2]; wo vom heiligen Opfer die Rede ist, werden gerade in dieser Zeit Brot und Wein oft Abbilder oder Symbole (ἀντίτυπα, σύμβολα) des Leibes und Blutes Christi genannt, dessen blutigen Tod ja die eucharistischen Gestalten darstellen sollen[3]. Der hl. Johannes

---

[1] So sagt der hl. Athanasius im 4. Festbriefe, Jesus habe die Jünger ermahnt, nicht mehr das Fleisch des Lammes, sondern sein eigenes Fleisch zu essen. Ferner Gregor von Nazianz (orat. 45, 19): „Zweifle nicht, wenn du vom Blute Gottes hörst, sondern iß ohne Anstoß und Bedenken den Leib, trinke das Blut, wenn du nach dem Leben dich sehnst.“

[2] Der hl. Basilius erklärt z. B. (ep. 8, 4): „Wir essen sein Fleisch und trinken sein Blut, indem wir durch seine Menschwerdung und sein sichtbares Leben des Wortes und der Weisheit teilhaftig wurden. Denn sein Fleisch und Blut nannte er seinen ganzen mystischen Wandel im Fleische und seine Lehre, durch welche die Seele genährt wird.“

[3] Eusebius, Demonstr. evang. VIII 596: Αὐτὸς τὰ σύμβολα τῆς ἐνθέου οἰκονομίας τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος ποιεῖσθαι παρακελευόμενος . . . ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος παρεδίδου. Macarius, Hom. 27, 17: Ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ κυρίου ἐσθίουσιν. Constit. apost. VII 25, 4: Εὐχαριστοῦμεν ὑπὲρ τοῦ τιμίου αἵματος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ τοῦ τιμίου σώματος, οὗ καὶ ἀντίτυπα ταῦτα ἐπιτελοῦμεν. In dem von Wobbermin aufgefundenen Kanon des Serapion heißt es vom Brote: Ὁ ἄρτος οὗτος τοῦ ἁγίου σώματός ἐστιν ὁμοίωμα, und ähnlich vom Weine; danach wird gebeten, der Logos möge über das Brot kommen, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου.

Chrysostomus spricht so oft und so deutlich von der Eucharistie, daß man ihn den doctor eucharistiae genannt hat. Loofs findet (S. 54) seine Ausdrucksweise „schauerlich-massiv und grobsinnlich“; er mag dabei an Sätze denken, wie diese: „Das heilsame Blut sollt ihr genießen, wie wenn ihr es mit den Lippen aus der göttlichen und unbefleckten Seite saugen würdet“ [1]; und: „O wie viele sagen jetzt: Ich möchte seine Gestalt sehen, seine Figur, seine Kleider und Schuhe! Ihn selbst siehst du, ihn selbst berührst du, ihn selbst issest du.“ [2]

10. Über die Lehre des hl. Augustinus vom Abendmahl sind die Urteile sehr verschieden. Dorner [3] bezeichnet eine Anzahl von Stellen aus seinen Schriften als solche, welche gegen die reale Gegenwart sprechen, und meint, „daß man unbedingt dieselbe bei Augustinus als ausgeschlossen ansehen könnte, wenn sich nicht auf der anderen Seite Stellen fänden, welche deutlich von derselben zu sprechen scheinen“. Loofs [4] sagt, die Protestanten seien darin einig, seine Aussprüche im spiritualistischen Sinne zu verstehen, daß er nämlich, wie oft er auch vom Essen des Leibes und Blutes Christi spreche, immer nur die Heiligung durch die Gnade des Sakramentes meine. Nicht ganz so bestimmt urteilt Harnack [5]; er sagt aber auch: „Niemand hat stärker in bezug auf das Abendmahl das realistische Verständnis abgewehrt und darauf hingewiesen, daß das, was ‚visibiliter celebratur, oportet invisibiliter intellegi‘ [6]. . . . Nun könnte, wie bei den Griechen trotz dem allem doch bei Augustin hin und her der Gedanke

---

Man darf sich durch die Ausdrücke ἀντίτυπα und ähnliche nicht beirren lassen; das zeigt am besten Cyrill von Jerusalem; obschon gerade er die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie aufs deutlichste ausspricht, sagt er doch (cat. myst. 5, 8): γευόμενοι γὰρ οὐκ ἄρτου καὶ οἴνου κελεύονται γεύσασθαι, ἀλλ᾽ ἀντιτύπου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ.

[1] De paenit. hom. 9, 1. [2] In Matth. hom. 82, 1 f.

[3] Augustin, sein theol. System (1873) 267 ff.

[4] Realenzykl. I 61 ff; Leitfaden der Dogmengesch. (1906) 408—410.

[5] Lehrb. d. Dogmengesch. III⁴ 157 A. 3. [6] In ps. 98, 9 fin.

vorkommen, man müsse den sakramentalen Leib des Herrn auch mit dem realen identifizieren. Allein ich habe keine Stelle gefunden, die sicher dafür spricht." Ähnlich urteilt auch Seeberg[1]. Auf katholischer Seite gibt man zu, daß manche Stellen bei Augustinus für die symbolische Deutung zu sprechen scheinen; man sucht aber zu beweisen, daß keine von diesen die Realität des Leibes Christi in der Eucharistie notwendig ausschließt und daß andere Stellen diese klar aussprechen; so besonders Schanz[2], O. Blank[3] und zuletzt K. Adam[4].

Im Anschluß an die Einsetzungsworte spricht der hl. Augustinus den traditionellen Glauben an die reale Gegenwart an vielen Stellen, namentlich in seinen Anreden (Sermones), aus. „Jener Kelch, vielmehr der Inhalt des Kelches, geheiligt durch das Wort Gottes, ist das Blut Christi" (sermo 227). „Was ihr also seht, was euch eure Augen verkünden, ist Brot und Kelch; was aber euer Glaube zu lehren fordert: das Brot ist der Leib, der Kelch das Blut Christi" (sermo 272). Auch der unwürdig Kommunizierende empfängt real den Leib Christi[5]. Von den Juden, die sich später zu Christus bekehrten, sagt er: „Nach seiner Himmelfahrt wandten sie sich zu dem, den sie gekreuzigt hatten, und tranken gläubig im Sakramente sein Blut, das sie in Verblendung vergossen hatten" (sermo 87, 11, 14).

Es gibt aber auch eine Menge von Stellen in den Werken des Augustinus, in denen er entweder a) eine geistige

---

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. II² 411.

[2] Theol. Quartalschrift 1896, 79 ff.

[3] Die Lehre des hl. Augustin vom Sakr. der Euch. (1907).

[4] Die Eucharistielehre des hl. Augustin, Paderborn 1908. Adams besonderes Verdienst ist es, daß er die Eucharistielehre Augustins im Zusammenhange mit der seiner afrikanischen Vorgänger und mit seiner allgemeinen Sakramentenlehre betrachtet.

[5] Indigne quisque sumens dominicum sacramentum non efficit, ut, quia ipse malus est, malum sit, aut, quia non ad salutem accipit, nihil acceperit. *Corpus enim domini et sanguis domini nihilominus erat* etiam illis, quibus dicebat apostolus: *Qui manducat indigne, iudicium sibi manducat et bibet* (bapt. V 8).

Auffassung des Sakramentes der Eucharistie verlangt, oder b) sie als ein Symbol des Leibes Christi oder als den Leib Christi „in gewissem Sinne" bezeichnet, oder c) unter dem eucharistischen Leibe Christi die kirchliche Gemeinschaft und demgemäß die Eucharistie als ein Geheimnis der kirchlichen Einheit versteht. Aber richtig verstanden, können uns diese Darlegungen des Kirchenvaters nicht in der Überzeugung irremachen, daß er über die Eucharistie nichts anderes geglaubt hat, als was die Kirche seinerzeit glaubte.

a) Die Stellen, in denen der hl. Augustinus, wie der Herr zu Kapharnaum, eine geistige Auffassung des Sakramentes verlangt, sind so zu verstehen: Der eigentliche Inhalt des eucharistischen Geheimnisses ist zwar die Menschheit Jesu; aber ihr Heilswert beruht in der Hinführung des Menschen zur Gottheit Christi; erst diese Fortleitung unterscheidet das Essen des Fleisches Christi vom rohen Fleischessen, wie es sich die Juden in der Synagoge zu Kapharnaum dachten, und von den heidnischen Opfermahlen.

Dahin gehört zunächst In ps. 98, 9. Hier erklärt Augustinus die Psalmstelle (98, 5): Adorate scabellum pedum eius. Wie aber, fragt er, verträgt sich dieses Gebot, die Erde als Fußschemel Gottes anzubeten, mit dem anderen: „Den Herrn, deinen Gott, sollst du anbeten" (Deut. 6, 13)? Er findet die Lösung der Schwierigkeit darin, daß man unter dem Fußschemel die Menschheit Jesu versteht, und sagt: „Weil er gewandelt ist in diesem Fleische und dieses Fleisch uns als Speise zum Heile gegeben hat, niemand aber dieses Fleisch ißt, wenn er es nicht zuvor angebetet hat, so ergibt sich, daß wir nicht nur nicht sündigen, wenn wir es anbeten, sondern sündigen, wenn wir es nicht anbeten." Andererseits aber, sagt er weiter, beten wir doch nicht die Menschheit Jesu an, sondern „jenen Heiligen, dessen Fußschemel das ist, was wir anbeten"; wer mit seinen Gedanken am Fleische haften bleibt, den treffe der Vorwurf des Herrn: „Der Geist ist es, der lebendig macht, das

Fleisch nützt nichts.“ Und dann schließt Augustin: „Verstehet geistig, was ich euch gesagt habe! Nicht diesen Leib, den ihr sehet, werdet ihr essen, und nicht jenes Blut, das meine Kreuziger vergossen haben, werdet ihr trinken. Ich habe euch ein Geheimnis vorgelegt; geistig verstanden, macht es euch lebendig.“

b) Wo Augustinus die Eucharistie ein Symbol (figura) des Leibes Christi oder den Leib Christi „in gewissem Sinne“ nennt, denkt er an den Unterschied des „Leibes Christi im Brote“ von dem historischen oder sinnenfälligen Leibe Christi; er leugnet da nicht die Realität des Leibes Christi, sondern nur dessen Sinnenfälligkeit. Dahin gehören folgende Stellen:

Im ersten Sermo über Psalm 33 geht Augustin (nr. 11) auf 1 Kg 21, 13 ein, wo David sich wahnsinnig stellt und in der LXX (nicht im Hebr. und in der Vulgata) von ihm gesagt wird: „Er trug sich in seinen Händen.“ Augustin fragt: „Wer trägt sich in seinen Händen?“ und antwortet: „Das hat nur Christus getan, als er sagte: Das ist mein Leib; er trug nämlich jenen Leib in seinen Händen.“ Im zweiten Sermo auf denselben Psalm schränkt er das Gesagte also ein: „Und er trug sich selbst gewissermaßen (quodammodo), als er sagte: Das ist mein Leib.“ Ganz falsch deutet Dorner die Stelle, wenn er sagt: „Christus trug ein Symbol seines Leibes, die Kirche, in seinen Händen.“ Vielmehr lehnt Augustin mit dem Worte „gewissermaßen“ nur die grobsinnliche Betrachtungsweise ab. Ganz ähnlich ist es in Ep. 98, 9: „Wenn nämlich die Sakramente keine Ähnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Geheimnisse (sacramenta) sie sind, so wären sie überhaupt keine Sakramente. Von dieser Ähnlichkeit empfangen sie gewöhnlich auch den Namen dieser Dinge. Denn wie in gewissem Sinne (secundum quendam modum) das Sakrament des Leibes Christi der Leib Christi und das Sakrament des Blutes Christi das Blut Christi ist, so ist auch das Sakrament des Glaubens (die Taufe) der Glaube“; so könne man von getauften Unmündigen schon sagen, sie hätten den

Glauben, wenn sie auch den „Affekt“ des Glaubens noch nicht haben. Die getauften Unmündigen haben den Glauben schon real oder heilsgültig, aber noch nicht als bewußtes oder persönliches Gut; „Augustin unterscheidet demnach die sakramentale ‚similitudo‘ streng von dem persönlichen Heilsbesitz, allein nicht im Sinne des Unwirklichen gegenüber dem Wirklichen oder des bloß Symbolischen gegenüber dem Symbolisierten, sondern im Sinne des Dinglichen zum Unterschied von dem Persönlichen“ (Adam S. 116).

Dieser Art ist auch *De doctr. christ.* III 16. Hier heißt es: „Wenn ein Ausspruch der Heiligen Schrift ein Verbrechen anbefiehlt oder etwas Nützliches und Wohltätiges verbietet, so ist es eine *figürliche Redeweise*. Der Herr sagt: ‚Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset und sein Blut nicht trinket, so werdet ihr das Leben nicht in euch haben‘; ein Verbrechen scheint er zu verlangen; es ist also eine Allegorie (figura), die verlangt, am Leiden des Herrn Anteil zu nehmen und mit Freude und Nutzen im Gedächtnis zu bergen, daß sein Fleisch für uns gekreuzigt und verwundet worden ist.“ Offenbar lehnt Augustin hier ein *sinnenfälliges Fleischessen* für die Eucharistiefeier ab, indem er es als ein Verbrechen (facinus vel flagitium) bezeichnet, was der Herr bei wörtlicher Auffassung der Stelle von uns verlange[1].

---

[1] *Recht unglücklich* polemisiert gegen meine Erklärung der Stelle der Dominikaner *Reginald Schultes* im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, Paderborn 1909, 488—490. Zunächst verweist er auf Retract. I 18, wo dem Augustin seine in der Schrift De doctr. christ. beliebte allegorische Schriftauslegung „auffallend“ erscheine; aber diese Mißbilligung bezieht sich in Wahrheit nicht auf De doctr. christ., sondern auf die Schrift De Genesi contra Manichaeos; Schultes hat hier Bardenhewers Patrologie (Augustinus nr. 8) mißverstanden. Sodann beruft er sich auf Aug. tract. 26, 6 in Joh. bei Mi. lat. 35, 1613 f. Augustin handelt hier über die Verheißungsworte bei Jo 6, gibt aber nicht, wie Schultes annimmt, „eine klare und entschiedene Interpretation eben dieser Johannesstelle“, sondern eine sehr allegorische, indem er den Genuß des Leibes und Blutes Christi als Teilnahme am mystischen Leibe Christi, d. i. an der Kirche, erklärt. Er sagt: Hunc itaque cibum et potum societatem vult in-

c) Die Protestanten berufen sich für die symbolische Auffassung der Eucharistie bei Augustin besonders auf die Stellen, in denen er den eucharistischen Leib Christi unter Berufung auf das Zustandekommen des Brotes und Weines aus vielen Körnern und Trauben als die Eingliederung in den mystischen Leib Christi, die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander versteht. Nach Dorner (S. 263) sieht „Augustin im wesentlichen im Abendmahl das Sakrament der Inkorporation in die Kirche", und nach Harnack (III⁴ 157) ist „die res invisibilis nicht der reale Leib, sondern die Inkorporation in den Leib Christi, welcher die Kirche ist". Diese Erklärung gibt Augustin allerdings; aber sie gilt nur der äußeren Erscheinung und der Wirkung des Sakramentes, nicht seinem spezifischen Inhalt. Ist auch die Eucharistie ein Symbol der Einheit, so ist damit nicht gesagt, daß sie nicht auch noch etwas anderes und viel mehr ist[1]. Ersichtlich folgt Augustin bei dieser symbolischen Erklärung den Spuren Cyprians, will aber, so wenig wie dieser, mit der Symbolik der Elemente das Geheimnis selbst erklären.

Die klassische Stelle für diese Erklärungsweise Augustins ist Sermo 272. Um zu erklären, was der Leib Christi in der Eucharistie sei, bezieht er sich auf 1 Kor 12, 27: „Ihr seid der Leib Christi und Glieder", und sagt: „Wenn ihr der Leib Christi und Glieder seid, so empfangt ihr euer Geheim-

tellegi corporis et membrorum suorum, quod est sancta ecclesia in praedestinatis et vocatis et iustificatis et glorificatis sanctis et fidelibus eius. Quorum primum iam factum est, i. e. praedestinatio; secundum et tertium factum est et fit et fiet, i. e. vocatio et iustificatio; quartum vero nunc in spe est, in re autem futurum est, i. e. glorificatio.

[1] Mit Recht bemerkt Schanz (Theol. Quartalschrift 1896, 86): „Nur soweit die Eucharistie ein Zeichen ist, wird sie zur Erklärung beigezogen; ob sie auch etwas anderes sei und daß die Leser wissen, sie sei etwas anderes, gehört gar nicht zur Sache." Adam (Die Eucharistielehre S. 151): „Die Hervorkehrung des persönlichen Akzentes im eucharistischen Genuß dünkt ihm so wichtig, daß er hierbei den dinglichen Wert des Sakramentes, wie er ihn sonst mit Nachdruck festhält, übergehen zu dürfen glaubt."

nis am Herrentische. Warum ist er im Brote? Das Brot wird nicht aus einem Korne gemacht, sondern aus vielen; als ihr exorzisiert wurdet, wurdet ihr gemahlen; als ihr getauft wurdet, wurdet ihr mit Wasser besprengt; als ihr das Feuer des Heiligen Geistes empfinget, wurdet ihr gebacken. Ähnlich ist es mit dem Kelche. So hat Christus der Herr andeuten wollen, daß wir ihm angehören, er hat das Geheimnis unseres Friedens und unserer Einigkeit in seinem Tische geheiligt."

Schanz schließt seine Abhandlung über die Eucharistielehre Augustins mit diesen Worten (S. 115): „Der hl. Augustinus ist also nicht Spiritualist und Symboliker, sondern lehrt die reale Gegenwart Christi in dem Sakramente der Eucharistie." Ich möchte lieber so sagen: Augustinus neigt zur symbolischen Erklärung der Eucharistie hin, aber er hat damit nicht die reale Gegenwart ausschließen wollen. Man muß dabei auch bedenken, daß wir das Wort „Symbol" in einem anderen Sinne gebrauchen als die Alten. Harnack sagt[1]: „Was wir jetzt Symbol nennen, ist etwas ganz anderes als das, was die alte Kirche so nannte. Wir verstehen heute unter Symbol eine Sache, die das nicht ist, was sie bedeutet; damals verstand man unter Symbol eine Sache, die das in irgendwelchem Sinne wirklich ist, was sie bedeutet. Das Symbol ist das Geheimnis, und das Geheimnis war ohne Symbol nicht denkbar."

§ 2. Die Wesensverwandlung.

1. Das Konzil von Trient erklärt (sess. 13, 4): „Weil aber unser Erlöser sagte, daß das, was er unter der Gestalt des Brotes darbot, wahrhaft sein Leib sei, so war man immer in der Kirche Gottes überzeugt, und die heilige Synode erklärt das jetzt aufs neue, daß durch die Konsekration des Brotes und Weines eine Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in die Substanz des Leibes unseres Herrn Jesus Christus und der ganzen Substanz des Weines

---

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. I⁴ 476 u. II⁴ 457 A. 2.

in die Substanz seines Blutes stattfinde." Diese Verwandlung sei von der Kirche passend transsubstantiatio genannt worden[1].

Batiffol bemerkt[2], die Weise der realen Gegenwart Christi im heiligen Sakramente sei jahrhundertelang Gegenstand der Spekulation und schließlich sehr lebhafter Kontroverse gewesen; die Lehre von der Wesensverwandlung des Brotes in den Leib Christi habe sich nur langsam entwickelt, und Einigung darüber sei einzig durch das vierte Laterankonzil erreicht worden. Batiffol übertreibt die Anerkennung der realen Gegenwart seitens des heutigen Protestantismus (oben S. 1) und die frühere Unsicherheit über die Verwandlungslehre; beide sind nicht so groß, wie Batiffol in seinem neuesten Buche über die Eucharistie uns glauben machen möchte.

2. Jesus sagte zu seinen Jüngern: „Dieses ist mein Leib"; mithin war das, was früher Brot gewesen war und auch fernerhin den Sinnen als Brot erschien, in Wahrheit nicht mehr Brot, sondern sein Leib. Aus dem Brote war sein Leib geworden; es muß also eine Verwandlung stattgefunden haben, und zwar eine Wesensverwandlung, da die Akzidentien (Gestalten) des Brotes blieben, wie sie früher waren. Man kann nicht sagen, daß sich mit dem Brote der Leib Christi wie die Seele mit einem Leibe verbunden habe; wäre es so, dann hätte Christus nicht sagen können: „Dieses ist mein Leib"; er mußte vielmehr sagen: „Darin ist mein Leib", oder ähnlich. Christus aber hat die Wesensverwandlung nicht ausdrücklich ausgesprochen, und wir haben auch für eine Verwandlung derart, daß die Gestalten unverändert bleiben, kein Beispiel in der Natur; nur durch eindringenderes Nachdenken konnte also diese Lehre aus den Worten Christi erkannt werden, und es hat sogar noch nach dem Lat. IV. angesehene orthodoxe Theologen gegeben, welche behaupteten, daß die Transsubstantiation nicht streng aus

[1] Das Wort *transsubstantiatio* findet sich zuerst bei Hildebert von Tours um 1100. [2] L'eucharistie (1906) 380.

den Worten Christi gefolgert werden könne[1]. Es ist darum nicht zu verwundern, daß die ältesten Väter, die sich gewöhnlich am biblischen Wortlaute hielten, diese Lehre nicht ausgesprochen und wohl auch noch nicht explicite erkannt haben. Paschasius Radbertus im 9. Jahrhundert hat das Verdienst, zum erstenmal klar zwischen „veritas“ und „figura“, d. h. zwischen Wahrheit und Bild oder zwischen Wesen und Gestalten in der Eucharistie unterschieden zu haben[2]. Derjenige, der zuerst die Transsubstantiation offen geleugnet hat, war Berengar von Tours im 11. Jahrhundert; es war das sein Hauptirrtum, in welchem alle seine Anhänger mit ihm übereinstimmten, während sie sonst weit auseinandergingen; diesen Irrtum allein hat er auch in dem ihm zu Rom 1079 vorgelegten Glaubensbekenntnis abschwören müssen[3].

3. Eine klare Unterscheidung von Substanz und Akzidens in der Eucharistie ist, wie oben gesagt

---

[1] So Duns Scotus (in IV lib. sent. dist. 11 q. 3 n. 15), Kardinal Cajetan (vgl. Suarez in q. 75 a. 1) und Melchior Canus (de locis theol. III 3); siehe die Stellen bei Batiffol 383 ff.

[2] Es ist ganz unrichtig, wenn Stieren (Ausgabe des Irenäus II 329) behauptet, erst Paschasius habe die Transsubstantiationslehre in die katholische Kirche eingeführt. Die Verwandlung der Elemente war schon im 4. Jahrhundert von mehreren Vätern, insbesondere von Cyrill, Ambrosius und Chrysostomus, klar ausgesprochen worden. Paschasius hat nur die Folgerungen aus dieser Lehre gezogen, indem er die Art des Wunders genauer formulierte. Nur in ihrem zweiten Teile ist also die Behauptung Harnacks richtig (Lehrbuch III³ 290): „Er (Paschasius) spricht es zum erstenmal in der Kirche ohne Schwanken aus: der sakramentale Leib ist der von Maria geborene, und zwar geschieht das durch eine Verwandlung, die nur das Sinnfällige unverwandelt läßt.“ Der Fehler des Paschasius bestand darin, daß er zu sehr die Identität des eucharistischen und des historischen, nämlich von Maria geborenen und am Kreuze gestorbenen, Christus betonte, ohne den Unterschied in der Erscheinungsform klar hervorzuheben, und daß er damit den Gedanken an eine grobsinnliche, kapharnaitische Auffassung des Sakramentes nahelegte, den er allerdings an anderen Stellen entschieden ablehnt.

[3] Denzinger, Enchir. n. 278.

wurde, zuerst von Paschasius Radbertus gemacht worden. Wie groß das Schwanken in den Ausdrücken gewesen ist, möge hier an einigen Beispielen gezeigt werden, über die gerade in letzter Zeit wieder falsche Anschauungen vorgetragen worden sind.

Abt Rupert von Deutz (gest. 1135) ist schon von Bellarmin[1] als Gegner der Transsubstantiation bezeichnet worden; auch Batiffol (S. 385) behauptet, er habe die Fortdauer der Substanz des Brotes und Weines gelehrt; Schanz[2] hält das wenigstens für wahrscheinlich. Eine Stelle bei Rupert legt diesen Gedanken auch nahe; aber eine andere schließt ihn völlig aus und zeigt zugleich, daß er zwischen Wesen (substantia, natura) und Akzidens (species exterior) nicht recht unterscheidet[3]. Das eine Mal sagt er nämlich deutlich: „Die Verwandlung des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi unter Fortdauer der äußeren Erscheinung"; das andere Mal aber bemerkt er,

[1] De euch. 3, 11. [2] Die Lehre von den heiligen Sakr. (1893) 352.

[3] Die erste Stelle ist In Exod. II 10 (Mi. lat. 167, 617): . . . totum adtribuetis operationi spiritus sancti, cuius effectus non est destruere vel corrumpere substantiam, quamcumque suos in usus adsumit, sed substantiae bono permanenti, quod erat, invisibiliter adicere, quod non erat. Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero virginis deus verbo in unitatem personae coniunxit, sic substantiam panis et vini secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam non mutat aut destruit, cum eidem verbo in unitatem corporis eiusdem, quod in cruce pependit, et sanguinis eiusdem, quem de latere suo fudit, ista coniungit. Dagegen heißt es In Exod. IV 7 (Mi. a. a. O. 704), wo der Satz: „Et inaurabis eam auro purissimo" (Ex. 25, 24) erörtert wird, also: Cur non fusilis aut ductilis est tota ex auro, sed facta de lignis setim inauratur auro purissimo? Videlicet quia species utraeque panis et vini de terra sumuntur, utraeque de communi vel publico haec granario, illa de apotheca capiuntur. Sed accedit substantiarum atque specierum creator deus atque formator spiritus sanctus, aurumque verbi incarnati, aurum Christi crucifixi mortui ac sepulti atque post gloriosam resurrectionem adsumpti in caelum ad dexteram patris non superficie tenus inducit, sed efficaciter haec in carnem et sanguinem eius convertit, permanente licet specie exteriori.

Gott zerstöre die Natur nicht und verändere oder zerstöre die Substanz des Brotes und Weines nicht; er fügt an letzter Stelle allerdings bei: „gemäß der äußeren Einwirkung auf die fünf Sinne".

Und damit fällt denn auch Licht auf Äußerungen früherer Schriftsteller, in denen das Geheimnis der Eucharistie mit dem der Menschwerdung verglichen wird und gezeigt werden soll, daß die menschliche Natur in Christus nicht in der göttlichen aufgegangen sei, wie die Monophysiten meinten. Es sind folgende drei Schriftsteller, die Batiffol sämtlich mit Unrecht als Gegner der Transsubstantiation ins Feld führt[1]:

a) Theodoret von Cyrus. Er sagt wiederholt, Christus habe beim letzten Abendmahl nicht die Natur (φύσις) verändert, und es sei das frühere Wesen (οὐσία) des Brotes geblieben; er sagt aber auch, Brot und Wein seien damals etwas anderes geworden, es sei eine Umwandlung (μεταβολή) erfolgt, und: „Wir essen die Glieder des Bräutigams und trinken sein Blut."[2]

b) Papst Gelasius I. (492—496) sagt: (Brot und Wein) „gehen durch Wirkung des Heiligen Geistes in die göttliche Substanz über und bleiben doch in der Eigentümlichkeit ihrer Natur"[3]. Wie

---

[1] L'eucharistie 279 ff 315 ff 319 ff.

[2] Eranistes II (Mi. gr. 83, 168): Μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας καὶ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι καὶ ἁπτά, οἷα καὶ πρότερον ἦν· νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγένετο καὶ πιστεύεται καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. Ebd. (Migne p. 56): Ἠβουλήθη γὰρ τοὺς τῶν θείων μυστηρίων μεταλαγχάνοντας μὴ τῇ φύσει τῶν βλεπομένων προσέχειν, ἀλλὰ διὰ τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ. . . . οὗτος τὰ ὁρώμενα σύμβολα τῇ τοῦ σώματος καὶ αἵματος προσηγορίᾳ τετίμηκεν, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς. Dieser letzte Satzteil verrät allerdings eine realistisch-dynamische Auffassung der Eucharistie; eine solche haben besonders Steitz und Loofs darin gefunden. — In Cant. cantic. c. 3: Οἱ τοίνυν ἐσθίοντες τοῦ νυμφίου τὰ μέλη καὶ πίνοντες αὐτοῦ τὸ αἷμα τῆς γαμικῆς αὐτοῦ τυγχάνουσι κοινωνίας.

[3] De duabus naturis c. 14 (epist. Rom. pont., ed. Thiel I 541 f): Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina

Batiffol, so findet auch Mirbt[1] hierin eine Leugnung der Wesensverwandlung, aber mit Unrecht.

c) Der Brief an Cäsarius, der unter den Schriften des Chrysostomus steht. Auch hier heißt es, daß nach der Konsekration „die Natur des Brotes bleibe". Die vorhin genannten Aussprüche legen durchaus den Gedanken nahe, daß auch an dieser Stelle nur die Akzidentien oder Gestalten gemeint sind[2].

4. Den Vergleich des Eucharistiewunders mit der Menschwerdung des Logos hat zuerst Justin der Märtyrer angestellt, der erste, der überhaupt die Gegenwart Christi in der Eucharistie zu erklären versucht hat. Seine Worte wurden oben (S. 5) angeführt. Offenbar will Justin hier seinen heidnischen Lesern zeigen, wie es möglich sei, daß die konsekrierte Speise Fleisch und Blut Jesu ist. Er stellt deswegen diese Tatsache mit der Menschwerdung zusammen und findet bei beiden das Gemeinsame, daß sie durch ein Wort (λόγος) Gottes gewirkt werden: die Menschwerdung Christi durch den Logos Gottes (die zweite gött-

---

res est, propter quod et per eadem „divinae efficimur consortes naturae"; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur, hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus: ut, sicut in hanc, scilicet in divinam, transeant sancto spiritu perficiente substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant.

[1] Quellen zur Geschichte des Papsttums[2] (1901) 68.

[2] Die Stelle heißt (Mi. gr. 52, 758): Sicut enim, antequam sanctificetur panis, panem nominamus, divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab adpellatione panis, dignus autem habitus dominici corporis adpellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit et non duo corpora, sed unum corpus filii praedicamus (d. h. wir nehmen nicht zwei Leiber Christi, einen in der Eucharistie und einen andern im Himmel, sondern nur einen Leib Christi an), sic et hic divina ἐνιδρυσάσης, i. e. insidente, corpori natura, unum filium, unam personam utraque haec fecerunt.

liche Person), die Eucharistie durch einen Gebetslogos. Der Vergleich wäre offenbar noch vollständiger, wenn auch die Art des Wunders der Eucharistie der Art der Menschwerdung entspräche, wenn also Christus sich mit dem Brote verbände, wie er die menschliche Natur angenommen hat. In diesem Falle würde Justin „die eine real-dynamische Veränderung der Elemente einschließende Assumptionstheorie" (Loofs) oder die Impanationslehre hier vortragen. Loofs (S. 41) möchte das glauben, muß aber zugeben, daß Justins Behauptung, die eucharistische Speise sei Fleisch und Blut Christi, dieser Auffassung nicht günstig ist. Dagegen findet Scheiwiler[1] geradezu die Verwandlung der Elemente bei Justin ausgesprochen; er meint nämlich, εὐχαριστεῖν bedeute bei ihm „verwandeln"; darin geht er aber zu weit. Nicht zu billigen ist es auch, daß Baur[2] und Semisch[3] den Justin sagen lassen, das Abendmahl sei eine wiederholte Inkarnation des Logos; dieser werde im Abendmahl Fleisch wie einst in Maria, aber ein neues Fleisch, nicht das früher angenommene. Hiergegen spricht, daß Justin die Eucharistie geradezu „das Fleisch und Blut jenes fleischgewordenen Jesus nennt.

In Wahrheit hat Justin nur die einfache Tatsache ausgesprochen, daß die eucharistische Speise der Leib und das Blut Christi ist; über das Wie, ob durch Verwandlung oder durch Vereinigung, sagt er ebensowenig wie die andern vornicäischen Väter[4]. Auch das Wunder der Menschwerdung ist erst im 4. und 5. Jahrhundert Gegenstand der Spekulation geworden. Der Zusatz, den Justin macht: „(die eucharistierte Speise), von der unser Fleisch und Blut durch Umwandlung (κατὰ μεταβολήν) genährt werden", ist mit Loofs dahin zu deuten, daß durch die Eucharistie unser Fleisch und Blut eine Umwandlung zur Unsterblichkeit erfahren; „ein Heilmittel zur Unsterb-

---

[1] Die Elemente der Eucharistie 37.

[2] Tübinger Zeitschrift 1839, 2. Hft, S. 96.

[3] Justin der Märtyrer II 440.

[4] So auch Struckmann 56 und Batiffol 141 f.

lichkeit" (φάρμακον ἀθανασίας) ist sie schon von Ignatius genannt worden.

5. Der hl. Irenäus bezeugt wie Justin die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie, aber die Wandlungslehre hat auch er nicht ausdrücklich ausgesprochen. Struckmann[1] glaubt sie allerdings aus seinen Worten folgern zu können (a. h. IV 18, 4): „Wie können sie überzeugt sein, daß das Brot, über welches Dank gesagt ist, der Leib ihres Herrn sei und der Kelch sein Blut enthalte, wenn sie ihn nicht als den Sohn des Weltschöpfers bekennen?" Allein dieser Schluß ist unsicher. Eher kommen die folgenden Worte des Irenäus in Betracht (IV 18, 5): „Wie nämlich das der Erde entstammende Brot, wenn es die Anrufung Gottes erfahren hat, kein gewöhnliches Brot mehr ist, sondern Eucharistie, die aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen (εὐχαριστία ἐκ δύο πραγμάτων ἑστηκυῖα, ἐπιγείου καὶ οὐρανίου), so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr verweslich." Es fragt sich, was Irenäus sich unter dem irdischen und dem himmlischen Bestandteil der Eucharistie gedacht hat. Ganz abzulehnen ist die Erklärung Döllingers[2] und Scheiwilers[3], die unter dem irdischen Bestandteil Christi Fleisch und Blut verstehen. Unter dem irdischen Bestandteil (πρᾶγμα ἐπίγειον) müssen vielmehr entweder Brot und Wein oder die Gestalten von Brot und Wein verstanden werden; das erstere nehmen protestantische Theologen, z. B. Kahnis[4], Harnack[5] und Seeberg[6], an, das zweite Katholiken, wie Bellarmin, Schwane[7] und Struckmann[8]. Für die Deutung der Katholiken spricht, daß der Beweis des Irenäus gegen die Gnostiker dann am meisten Kraft hat, wenn er eine Ver-

[1] Die Gegenwart Christi 72. Das stimmt nicht recht zu dem, was Struckmann S. 56 gesagt hat.

[2] Die Eucharistie in den drei ersten Jahrh. (1826) 35.

[3] Die Elemente der Eucharistie 50 f.

[4] Die Lehre vom Abendmahle (1851) 193.

[5] Lehrb. d. Dogmengesch. I^4 476. [6] Lehrb. d. Dogmengesch. I^2 370.

[7] Dogmengesch. I^2 664. [8] A. a. O. 78.

wandlung des Brotes annahm. Der himmlische Bestandteil (πρᾶγμα οὐράνιον) ist nach den meisten, wie Harnack (a. a. O.), der Leib Christi, nach Steitz[1] „der himmlische Weihesegen", nach Loofs (S. 47) der Geist Gottes (πνεῦμα ϑεοῦ), der auf die Elemente herabgerufen wird, nach Seeberg (S. 369) der Logos. Alle Protestanten leugnen, daß Irenäus von einer Wandlung der Elemente an dieser Stelle rede. Einen irgendwie zwingenden Beweis kann man auch aus der Stelle nicht führen.

Dagegen läßt sich das, was Irenäus von dem Gnostiker Markus erzählt, kaum anders verstehen, als daß damals in der Kirche die Verwandlung der eucharistischen Elemente allgemein geglaubt wurde. Er sagt (I 13, 2): „Indem er tut, als konsekriere er einen mit Wein gefüllten Kelch, und die Anrufungsrede (τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως) weit ausdehnt, macht er, daß derselbe (Inhalt des Kelches) purpurn und rot aussieht, damit es scheine, daß die Charis, eine von den Beherrschern des Alls, kraft seiner Anrufung ihr Blut in jenen Kelch träufle." Diese gnostische Gaukelei setzt voraus, daß die Kirche damals eine Verwandlung des Weines in Blut lehrte.

Adam meint[2], Tertullian leugne die Verwandlungslehre. Er beruft sich dafür besonders auf Adv. Marc. III 19: „panem corpus suum adpellans", und IV 40: „corpus suum vocans panem"; aber diese beiden Stellen scheiden nach der oben (S. 11) nach Scharsch gegebenen neuen Erklärung für diese Fragen aus. Es bleiben dann noch zwei andere Stellen[3], die aber ebensogut in dem Sinne verstanden werden können, daß Brot und Wein nur Erscheinungsformen des Leibes und Blutes Christi sind. Ganz ähnlich ist es mit Cyprian; auch ihm ist, wie Adam zugibt (S. 35), das Problem, wie die Gegenwart

---

[1] Jahrbücher für deutsche Theol. IX 450 ff.

[2] Die Eucharistielehre des hl. Augustin 22 ff.

[3] De orat. 6: corpus eius in pane censetur, und Adv. Marc. I 14: panem qui ipsum corpus suum repraesentat.

Christi mit dem Naturwesen von Brot und Wein zu vereinbaren sei, nicht bewußt geworden.

6. Mit dem 4. Jahrhundert betreten wir hinsichtlich der Transsubstantiation einen gesicherten Boden. Denn in dieser Zeit haben die Väter nicht bloß die Verwandlung bei der Eucharistie deutlich gelehrt, sondern sie haben sie auch durch Analogien zu erläutern gesucht.

Mit der größten Bestimmtheit spricht der hl. Cyrill von Jerusalem in seinen mystagogischen Katechesen. Bei Beschreibung der Meßfeier sagt er (5, 7): „Nachdem wir uns selbst geheiligt haben, bitten wir den gütigen Gott, daß er seinen Heiligen Geist auf die vorgelegten Elemente sende, damit er das Brot zu Christi Leib, den Wein zu Christi Blut mache; denn was der Heilige Geist berührt, ist ganz geheiligt und verwandelt (μεταβέβληται)." An einer anderen Stelle heißt es (4, 1 f): „Da Christus selbst hinsichtlich des Brotes erklärt und sagt: Dieses ist mein Leib, wer wird weiterhin zu zweifeln wagen? Und da er selbst versichert und gesagt hat: Dieses ist mein Blut, wer sollte es sich je in den Sinn kommen lassen zu sagen, es sei nicht sein Blut? Er hat einst durch seinen bloßen Willen zu Kana in Galiläa Wasser in Wein verwandelt und sollte keinen Glauben verdienen, wenn er Wein in sein Blut verwandelt?" Und endlich (4, 9): „Da du nun belehrt und überzeugt bist, daß das, was man als Brot sieht, nicht Brot ist, obschon es dem Geschmacke so vorkommt, sondern der Leib Christi, und das, was als Wein erscheint, nicht Wein ist, obschon es dem Geschmacke so vorkommt, sondern das Blut Christi, so stärke dein Herz, indem du es als ein Geistiges empfängst." Das ist so deutlich wie möglich; aber für unsere protestantischen Dogmenhistoriker, die ganz unter dem Einflusse von Steitz stehen, ist es doch nicht deutlich genug. Harnack[1] sagt: „Aber man würde doch wohl fehlgehen, wenn man den Theologen das sagen ließe, was der Katechet sagt. Dergleichen Überschwenglichkeiten gehörten damals noch

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. II⁴ 460.

der Liturgik und Katechetik an, nicht der Theologie." Loofs bemerkt sogar (S. 53), die Elemente seien bei Cyrill nur insofern gewandelt, als sie „geheiligt" seien, und: „Es ist deshalb nicht richtig, wenn ziemlich allgemein bei Cyrill der Übergang zur Wandlungstheorie gefunden wird." Rückert[1] aber, der vor Steitz schrieb, bemerkt, bei Cyrill zeige sich „eine zwar nicht vollständig entwickelte, aber doch sehr entschiedene, dem äußersten Punkte stark genäherte Verwandlungslehre". Das kann man hinnehmen; auch Batiffol kann nicht glauben (S. 211), daß Cyrill eine klare Vorstellung von der Vernichtung der Brotsubstanz gehabt habe.

7. Klar bezeugt auch der hl. Johannes Chrysostomus die Verwandlungslehre. So sagt er[2]: „Wir (Priester) nehmen die Stelle von Dienern ein; er aber ist es, der es (das Vorliegende) weiht und verwandelt" (ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός). Ferner[3]: „Dieses ist mein Leib, sagte er. Dieses Wort verwandelt das Vorliegende" (τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα). Eine Erklärung dieser Lehre aber hat er nicht versucht, wie oft und eingehend er sich auch über die Eucharistie ausgesprochen hat[4]. Das hat

---

[1] Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte (1856) 420.

[2] In Matth. hom. 82 n. 5. [3] De prodit. Iudae hom. I 6.

[4] Es gibt eine Stelle bei Chrysostomus, in der man die Transsubstantiationslehre im eigentlichsten Sinne hat finden wollen. Sie steht in der 9. Homilie De paenitentia n. 2 (bei Montf. II 350), die allerdings dem Chrysostomus nicht sicher angehört. Die Worte lauten: Μὴ ὅτι ἄρτος ἐστὶν ἴδῃς μηδ' ὅτι οἶνός ἐστι νομίσῃς· οὐ γὰρ ὡς αἱ λοιπαὶ βρώσεις εἰς ἀφεδρῶνα (in secessum) χωρεῖ. Ἄπαγε, μὴ τοῦτο νόει. Ἀλλ' ὥσπερ κηρὸς (cera) πυρὶ προσομιλήσας οὐδὲν ἀπουσιάζει (nihil substantiae amittitur), οὐδὲν περισσεύει (nihil superest), οὕτω καὶ ὧδε νόμιζε συναναλίσκεσθαι τὰ μυστήρια τῇ τοῦ σώματος οὐσίᾳ. Franzelin (tract. de ss. euch. 102 Anm.) versteht den letzten Teil so, als wenn Chrysostomus sage, die Substanz von Brot und Wein (τὰ μυστήρια) würden ganz absorbiert vom Leibe Christi. Das wäre ja die eigentliche Wesensverwandlung. Franzelin beruft sich dafür auch auf Bellarmin. Dieselbe Erklärung hat Naegle (Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrys. [1900] 92) wiederholt. Sie ist aber falsch; τὰ μυστήρια kann

aber Gregor von Nyssa getan, der überhaupt der spekulativste unter den morgenländischen Kirchenvätern ist. In seiner großen Katechese stellt er (c. 37) eine lange physiologische Untersuchung über die Art der Wirksamkeit der Eucharistie im Leibe des Menschen und über ihr Verhältnis zu der von Christus zu sich genommenen Nahrung an. Seine Theorie ist in Einzelheiten sehr anfechtbar, im ganzen aber ansprechend. Er entwickelt folgende Gedanken:

Gegen das Gift, das durch die Sünde in unsern Leib gekommen ist, muß ein Gegengift angewandt werden, und dieses muß sich durch den ganzen Leib verteilen. Ein solches Gegengift ist der Leib Christi, der stärker gewesen ist als der Tod; er muß deshalb als Speise genossen werden, und das geschieht in der Eucharistie; denn in dieser verwandelt sich (μεταποίησις) Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn und verwandelt dann auch beim Genusse unsern Leib in den Leib des Herrn. Wie aber ist diese Umwandlung in der Konsekration zu denken? Wie jeder Leib, so wurde auch der Leib Christi in seiner Existenz durch die Nahrung erhalten. Die Speise, Brot und Wein, wandelt sich in den Leib um, sie ist also der Potenz (δυνάμει) oder der Substanz nach schon der Leib und wird durch die Verdauung nur transformiert in den Leib. Der Menschheit Christi aber wohnte der Logos inne; er war es, der die Speise in ihm zur Leibessubstanz umwandelte. Der Logos machte den Leib Christi heilig, der aus dem Brote seine Existenz hatte und gewissermaßen selbst Brot war. Dasselbe geschieht aber auf dem Altare: ein „Wort Gottes" heiligt und wandelt das Brot um in den Leib Christi. Dieses Brot geht aber nicht erst durch Essen

---

hier nicht die Substanz des unkonsekrierten Brotes und Weines bezeichnen. Der Sinn der Stelle ist vielmehr der, daß die Eucharistie beim Genusse ganz in die Substanz des menschlichen Leibes eingeht. So erklärt richtig auch Batiffol (S. 267). Denselben Gedanken spricht Johannes von Damaskus aus (de fide orth. IV 13): Σῶμά ἐστι καὶ αἷμα Χριστοῦ, . . . οὐ φθειρόμενον, οὐκ εἰς ἀφεδρῶνα χωροῦν, ἀλλ' εἰς τὴν ἡμῶν οὐσίαν καὶ συντήρησιν.

mittels der Kraft des Logos in den Leib Christi ein, sondern unmittelbar durch einen Logos (Wort) Gottes, nämlich durch die Konsekrationsworte.

Man sieht leicht, daß diese neue Theorie Gregors sich auf der früheren Erklärung Justins von einer doppelten Tätigkeit des Logos aufbaut (oben S. 5). Batiffol bemerkt (S. 257), nach Gregors Darstellung werde das eucharistische Brot nicht in den schon existierenden Leib Christi, sondern in einen neuen Leib Christi verwandelt, Gregor nehme also die Schaffung eines neuen Leibes Christi aus dem Brote durch die Konsekrationsworte an. Ich glaube nicht, daß das richtig ist; das tertium comparationis ist bei Gregor der wirkliche Leib Christi, in den, als er auf Erden wandelte, die Speise infolge des Essens sich verwandelte und in den jetzt das Brot durch die Konsekration übergeht. Wenn aber die Protestanten sagen[1], Gregor lehre nicht eine Transsubstantiation, sondern eine Transformation des Brotes bei der Eucharistie, so kann man dem widersprechen. Er vergleicht den Übergang des Brotes in Fleisch und Blut bei der Nahrungsaufnahme mit dem Übergang des Brotes in den Leib Christi bei der Konsekration; der eine wie der andere Übergang ist eine Verwandlung; der erstere ist allerdings eine Transformation; darum muß aber nicht unbedingt auch der zweite eine solche sein, so weit braucht die Ähnlichkeit nicht zu gehen. Schwane[2] sagt, das Dogma von der Wesensverwandlung könne nicht deutlicher ausgedrückt werden, als Gregor von Nyssa es durch den Vergleich mit dem natürlichen Nahrungsprozeß getan habe; das ist aber jedenfalls unzutreffend.

8. Fast noch bestimmter als die griechischen Väter des 4. Jahrhunderts hat sich der hl. Ambrosius in seiner Schrift *De mysteriis* über die Verwandlung ausgesprochen; er hat auch zuerst den Ausdruck „die Natur (das Wesen)

---

[1] Steitz X 435 ff; Harnack II[4] 462; Loofs 54.

[2] Dogmengesch. II[2] 781.

verwandeln“ bei Besprechung der Eucharistie angewandt[1]. Ambrosius weist auf alttestamentliche Wunder, wie die Verwandlung des Stabes in eine Schlange durch Moses und das wunderbare Hervorquellen des Wassers aus dem Felsen in der Wüste hin und fährt dann fort[2]: „Wenn das Segenswort eines Menschen so viel vermochte, daß es die Natur umwandelte, was sollen wir von der göttlichen Segnung sagen, wo die Worte des Erlösers selbst wirken? Denn jenes Sakrament, das du empfängst, wird durch die Worte Christi hergestellt. Wenn die Rede des Elias so viel vermochte, daß sie Feuer vom Himmel herabzog, wird dann die Rede Christi das Wesen der Elemente (species elementorum) zu verwandeln nicht vermögen? Über die Schöpfung des Weltalls hast du gelesen: „Er sprach, und es ist geworden, er befahl, und es wurde geschaffen‘ (Ps 148, 5); kann also das Wort Christi, das aus nichts hervorbringen konnte, was nicht war, nicht das, was ist, verwandeln in das, was es nicht war? Denn ist es nicht ein Geringeres, den Dingen neue Wesenheiten zu geben, als das Wesen zu verändern“ (nonne[3] enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas)? An einer anderen Stelle sagt Ambrosius[4]: „Vielleicht sagst du: Ich sehe etwas anderes; wie erklärst du mir, daß ich Christi Leib empfange?... Wir wollen beweisen, daß es das nicht ist, was die Natur gebildet, sondern was die Weihe konsekriert hat, daß die Kraft der Weihe größer ist als die der Natur, weil durch die Weihe sogar die Natur selbst verwandelt wird“ (quia benedictione etiam natura ipsa mutatur). Ähnliche Ausdrücke über die Eucharistie finden sich auch in der Schrift *De sa-*

---

[1] Loofs (S. 61—62) glaubt, diese Schrift könne dem Ambrosius nicht gehören, weil sich bei ihm (de fide IV 10) eine andere Eucharistielehre finde. Diesen Einwand hat Batiffol (S. 289) schlagend widerlegt. [2] De myst. 52.

[3] *nonne* ist zu lesen statt *non*, das allerdings in allen Handschriften und Ausgaben steht; wenn der Satz nicht Frage ist, hat er keinen Sinn.

[4] De myst. 50.

cramentis, welche im 5. Jahrhundert der echten Schrift des Ambrosius *De mysteriis* nachgebildet worden ist[1].

9. Im 5. Jahrhundert war der bedeutendste unter den orthodoxen Theologen der hl. Cyrill von Alexandrien. Von ihm haben wir einen Ausspruch, der zeigt, daß nach seiner Auffassung Brot und Wein so verwandelt werden, daß sie nur noch „gleichsam", d. h. dem Anscheine nach, erhalten bleiben. Er sagt[2]: „Mit unsern Leibern wollte er sich gleichsam vermischen durch sein heiliges Fleisch und kostbares Blut, die wir als lebenspendende Eucharistie gleichsam in Brot und Wein (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ) besitzen." Das „gleichsam" in diesem Satze ist um so mehr zu beachten, weil Cyrill in den Worten, die auf jenen Satz folgen, eine nur dynamische Gegenwart Christi vorauszusetzen scheint, die denn auch Steitz (XII 213 ff) ihn lehren läßt; Cyrill fährt nämlich fort: „Damit wir nicht erschrecken, wenn wir Fleisch und Blut auf dem Altare liegen sehen, verleiht Gott dem Daliegenden Kraft des Lebens und wandelt es zur Wirksamkeit seines Fleisches um (μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός), damit wir lebenspendenden Anteil daran haben und als lebendigmachender Same der Leib des Lebens in uns sei."[3]

Oben wurde darauf hingewiesen (S. 17), daß im 4. Jahrhundert die Väter mit einer gewissen Vorliebe Brot und Wein die Abbilder oder Symbole des Leibes und Blutes Christi nennen. Im 5. Jahrhundert sah man diese Ausdrücke als mißverständlich an und erklärte sich daher gegen ihren Gebrauch, indem man sich darauf berief, daß eine wahre Wandlung stattfinde. Das tut zuerst Theodor von Mopsuestia, der bemerkt[4]: „Er sagte nicht: Dieses ist das Symbol meines Leibes, und: dieses das Symbol meines Blutes, sondern:

---

[1] De sacram. IV 15 u. VI 3; an letzterer Stelle heißt es: Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturae. [2] In Luc. 22, 19.

[3] Vgl. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien, Paderb. 1910, 117 ff. [4] In Matth. 26, 27 (Mi. gr. 66, 713).

Dieses ist mein Leib und mein Blut, um uns zu lehren, daß wir nicht auf die Natur des Daliegenden sehen sollen, sondern daß es durch die geschehene Danksagung in Fleisch und Blut verwandelt werde." Noch bestimmter drückt sich Cyrill von Alexandrien aus[1]: „Auf das Brot weisend, sprach der Herr: Dieses ist mein Leib, und auf den Wein: Dieses ist mein Blut, damit du nicht wähnest, das Erscheinende sei nur ein Bild (τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα), sondern glaubest, daß die dargebrachten Gaben in Christi Fleisch und Blut wahrhaft umgewandelt werden" (μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθές). Johannes von Damaskus meint sogar[2], Symbol (ἀντίτυπα) seien Brot und Wein von früheren Vätern nur vor der Konsekration genannt worden; aber das ist nicht richtig.

Die griechischen und sonstigen orientalischen Meßliturgien stammen in der Form, in welcher sie uns erhalten sind, fast alle aus dem 5. Jahrhundert. Die Epiklese, welche bei allen diesen sich findet, enthält die Bitte, der Heilige Geist möge kommen und Brot und Wein verwandeln. Wie man sich diese Verwandlung dachte, wird in ihnen nicht angegeben[3].

10. Die Eucharistielehre der griechischen Kirche ist abschließend zusammengefaßt, aber auch ergänzt worden durch den hl. Johannes von Damaskus (de fide orth. IV 13). Auch er verwahrt sich dagegen, daß das eucharistische Brot bloß ein Symbol (τύπος) des Leibes Christi sei, es sei vielmehr „der vergöttlichte Leib des Herrn selbst"[4]. Das Brot wird nämlich, so lehrt er, in den Leib Christi verwandelt, und zwar in den von der Jungfrau geborenen Leib, der jetzt im Himmel ist, aber nicht so, daß dieser Leib vom Himmel herabsteigt, sondern der Logos vereinigt sich durch die Kraft des Heiligen Geistes mit Brot und Wein und ver-

[1] In Matth. 26, 27 (Mi. gr. 72, 451). [2] De fide orth. IV 13 (Mi. gr. 94, 1152).
[3] Eine Zusammenstellung dieser Bitten siehe bei Pohle, Lehrb. d. Dogm. III[3] 237.
[4] ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον (Mi. gr. 94, 1148).

wandelt sie in seinen Leib, so wie er ehemals aus der heiligen Jungfrau Fleisch angenommen hat. Aber dieser Leib, den er sich aus dem Brote bildet, ist kein neuer Leib, wie denn auch das Brot, das man genießt, kein neuer Leib des Menschen wird, sondern in den vorhandenen umgewandelt wird; nach der Konsekration sind „also nicht zwei Leiber Christi, sondern ein und derselbe“. Der Brotleib wird also in den wahrhaftigen Leib Christi aufgenommen und wird mit ihm identisch[1].

Man erkennt in diesem Gedankengang den Einfluß Gregors von Nyssa; aber die seltsame Transformationshypothese, die man bei Gregor hat finden wollen (oben S. 36), wird von Johannes von Damaskus sicher nicht vorgetragen, wie oft man das auch behauptet hat. Man kann seine Auffassung mit Harnack[2] und Loofs[3] eine Assumptionstheorie nennen; wenn diese aber meinen, sie sei von der Transsubstantiationslehre wesentlich verschieden, so ist das meines Erachtens ein Irrtum. Harnack versteht nämlich die Transsubstantiation (a. a. O.) nur in dem Sinne, „als ob der Leib Christi aus dem Himmel plötzlich herabfahre und in den Raum der Elemente trete“. Sie kann

---

[1] Die wichtigsten Aussprüche des Johannes von Damaskus über die Eucharistie sind diese: Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, μὴ γένοιτο, ἀλλ᾽ αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον (Migne a. a. O.)· Συνέζευξε τῷ ἐλαίῳ καὶ ὕδατι τὴν χάριν τοῦ πνεύματος καὶ ἐποίησεν αὐτὸ λουτρὸν ἀναγεννήσεως· οὕτως . . . συνέζευξεν αὐτοῖς (Brot und Wein) τὴν αὐτοῦ θεότητα καὶ πεποίηκεν αὐτὰ σῶμα καὶ αἷμα αὐτοῦ (ebd. 1141). Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνώμενον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ᾽ ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ. Εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου, ὥσπερ καὶ ἐξ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σάρκα ὑπεστήσατο (ebd. 1144). Οὐ χεῖρον δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι, ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος . . . εἰς σῶμα τοῦ ἐσθίοντος μεταβάλλεται καὶ οὐ γίνεται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα· οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος . . . διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιεῖται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ οὐκ εἰσι δύο, ἀλλ᾽ ἓν καὶ τὸ αὐτό (ebd. 1145). [2] Lehrb. d. Dogmengesch. II[4] 466. [3] Realenzykl. I[3] 57 und Leitfaden d. Dogmengesch. (1906) 329.

aber in Wahrheit auch als eine Aufnahme und Aneignung von seiten des verklärten Leibes Christi verstanden werden. Die Thomisten erklären die Transsubstantiation als eine Schöpfung oder besser Wiederschöpfung (reproductio) des Leibes Christi aus der Substanz des Brotes[1], die Skotisten allerdings als eine „Heranführung" (adductio) desselben.

Die griechische Kirche ist bei der Abendmahlslehre des Johannes von Damaskus, ihres Normaltheologen, geblieben und hat auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 ohne Anstand die Transsubstantiationslehre der lateinischen Kirche angenommen, ein Beweis, daß diese ihrer Auffassung keineswegs fremd war. Ganz falsch aber ist es, wenn Loofs sagt (S. 57), erst seit den Zeiten des Johannes von Damaskus (gest. vor 754) habe die griechische Kirche ein Abendmahlsdogma, nämlich die reale Gegenwart und die Wandlungstheorie. Die reale Gegenwart hat sie vielmehr von Anfang an gelehrt. Von den griechischen Kirchenschriftstellern ist eigentlich nur Origenes Spiritualist, und auch dieser bezeugt, daß die damalige kirchliche Anschauung sich nicht mit seinem Spiritualismus deckte. Die Wandlungslehre aber wird im 4. Jahrhundert von den angesehensten griechischen Theologen vorgetragen und ist seitdem Gemeingut der griechischen Kirche geblieben; hieraus können wir schließen, daß auch schon früher die reale Gegenwart Christi im Sinne der Verwandlung verstanden worden ist; wenigstens steht dieser Annahme nichts im Wege.

Im Abendlande wird die Wandlungslehre vom hl. Ambrosius und in der Schrift *De sacramentis* klar bezeugt; auch ist in der gallikanischen und mozarabischen Liturgie öfters von Verwandlung (transformatio) der Elemente die Rede[2]. Dagegen ist, wie Adam richtig bemerkt (a. a. O. 111), dem hl. Augustinus die Frage nach dem Wie der Gegenwart

---

[1] Actio productiva seu reproductiva corporis Christi, non simpliciter, sed tali modo, scilicet ex pane.

[2] Stellen siehe bei Batiffol 341 f.

Christi nicht aufgegangen[1]. Eine fortdauernde Gegenwart Christi in der Eucharistie scheint Augustinus sogar geradezu auszuschließen[2]. Die Erörterungen des Abendlandes sind überhaupt weniger giebig für eine tiefere Erfassung des Geheimnisses; man betont hier mehr die sakrifizielle Seite desselben, also sein Verhältnis zum Kreuzesopfer; auch hat die stark symbolische Ausdrucksweise des hl. Augustinus lange nachgewirkt. Gegenstand der Disputation wurde die Eucharistie im Abendlande erst im 9. Jahrhundert, nämlich in dem Streite, der sich an die Person des Paschasius Radbertus knüpfte (oben S. 26).

---

[1] Aus De trin. III 10, 21 möchte Adam (S. 113) schließen, daß Augustinus die Verwandlung geleugnet habe; doch ist dieser Schluß, wie mir scheint, unberechtigt. Mit Recht aber wendet sich Adam (S. 107 A. 1) gegen Schanz, der (Die Lehre des hl. Augustin über die Euch. 102 ff) die Transsubstantiationslehre erschließen will aus dem „fit" in der Stelle Contra Faustum XX 13: „Noster autem panis et calix non quilibet (quasi propter Christum in spicis et in sarcinis ligatum, sicut illi desipiunt), sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur". Die Manichäer sagten, ihr Jesus patibilis sei in allen Erdprodukten, also auch von Natur schon in Brot und Wein, gegenwärtig; ihre Auffassung von der Eucharistie decke sich also mit der katholischen. Dagegen bemerkt Augustin, was bei jenen von Anfang an mit den Naturdingen gegeben sei (nascitur), erfolge (fit) bei den Katholiken durch die Konsekration; von einer Verwandlung ist damit nichts gesagt. Vgl. auch Tract. 80, 3 in Joh.: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum.

[2] Augustin kennt eine dreifache Gegenwart Christi; „secundum praesentiam maiestatis" ist er allgegenwärtig, „secundum praesentiam carnis" ist er zur Rechten des Vaters, „secundum praesentiam fidei" ist er in allen Christen (tract. 50, 13 in Ioh.; sermo 361, 7); von einer vierten sakramentalen Gegenwart sagt er nichts. Für eine dauernde Gegenwart Christi im Sakramente scheint zu sprechen: „habere Christum in praesenti per altaris cibum et potum"; aber hier ist unter „Christus" nur die Gnade Christi zu verstehen; denn an derselben Stelle (tract. 50, 12 in Ioh.) heißt es: Habes Christum . . . in praesenti per fidem, in praesenti per signum, in praesenti per baptismatis sacramentum, in praesenti per altaris cibum et potum.

§ 3. Die Einsetzung der Eucharistie durch Jesus Christus.

Literatur: Jülicher, Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche (Theolog. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet, Freiburg 1892, 215—250). Spitta, Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums, Göttingen 1893. Albert Schweitzer, Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums, Tübingen 1901. Axel Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus (Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 1902, 115—141 u. 206—221; auch separat erschienen, 2. Aufl., Gießen 1906). Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, Berlin 1903. O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum (Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1904, 89—120). K. G. Goetz, Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1904, 2. unveränd. Aufl. 1907).

1. Ein Abendmahl der christlichen Kirche ohne Beziehung zum Abendmahl Jesu und ohne bewußte Einsetzung Jesu ist die jüngste Errungenschaft der liberalen protestantischen Theologie[1]. Man hält in diesen Kreisen die biblischen Berichte über das letzte Mahl des Herrn für das Resultat einer längeren Entwicklung und interpretiert aus ihnen alles als spätere Zutat hinweg, was in das selbstgemachte System nicht hineinpaßt. Dieser Versuch hat rasch Schule gemacht; wir können ihn darum nicht ignorieren. Die Systeme sind aber so willkürlich, so unbegründet und widersprechen einander derart, daß sie sich selbst richten und kaum einer Widerlegung bedürfen.

---

[1] Vereinzelt wurde schon früher, z. B. von David Strauß, die Einsetzung der christlichen Abendmahlsfeier durch Jesus geleugnet; aber dieser Versuch stieß damals auf allgemeinen Widerspruch, auch in den Kreisen der nichtorthodoxen Theologen. So schrieb Weizsäcker (Das apost. Zeitalter, 2. Aufl. 1892, 574): „Die Feier des Herrnmahles beruht auf einer Anordnung Jesu selbst. Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen.“ Beyschlag nennt sogar (Neutest. Theol. I 155) die Abendmahlseinsetzung „das Gewisseste von allem Gewissen, was von Jesus überliefert ist“.

2. Die neueren protestantischen Abendmahlsforschungen gehen von dem Grundgedanken aus, daß man früher zu viel auf die Worte der Einsetzung, zu wenig auf den Zusammenhang und die Handlung, bei der sie gesprochen wurden, geachtet habe. Es handelt sich jetzt nicht so sehr darum: „Was bedeuten die Worte: Das ist mein Leib?“, sondern um die Frage: „Was bedeutete die Abendmahlsfeier?“ oder: „Unter welchen Umständen hat Jesus jene Worte gesprochen?“ Demgemäß teilt Schweitzer (a. a. O. 5) die bis dahin (1901) erschienenen Forschungen über das Abendmahl in zwei Gruppen; die erste berücksichtigt mehr das Darstellungsmoment, d. h. die Worte Jesu beim Darreichen des Brotes und des Kelches, die zweite mehr das Genußmoment, d. h. die Bedeutung des Essens und Trinkens, wie sie sich aus dem Wesen der Feier ergibt. Das Wesen der Abendmahlsfeier aber ist vor allem den biblischen Berichten zu entnehmen; diesen wendet sich darum die Forschung nicht nur an erster Stelle, sondern fast ausschließlich zu; neben ihnen kommen fast nur die Didache und die Ausführung Justins über das Abendmahl (apol. I 65—67) in Betracht; einzelne, wie Jülicher (a. a. O. 248), scheiden das 2. Jahrhundert ganz aus. Man sucht in den biblischen Berichten einen ursprünglichen Kern von späteren Zutaten zu reinigen; die Wege, die man dabei eingeschlagen hat, sind allerdings sehr verschieden. Viele nehmen an, daß schon zu Lebzeiten der Apostel die Auffassungen gewechselt haben und daß dieser Wechsel auch auf die biblischen Texte eingewirkt, also Änderungen oder Zusätze veranlaßt hat.

Die Abendmahlsberichte der Heiligen Schrift zerfallen offenbar in zwei Gruppen: Matthäus (26, 26—29) und Markus (14, 22—24) bilden die eine, Lukas (22, 19—20) und Paulus (1 Kor 11, 23—26) die andere. Nur die zweite Gruppe berichtet die Stiftungsworte des Herrn: „Tuet dies zu meinem Andenken!“ Aber in der Wertung der beiden Gruppen gehen die Kritiker ganz auseinander; Spitta, Schweitzer und Goetz ent-

scheiden sich für die erste Gruppe (Matthäus und Markus) als die ursprünglichere; Spitta warnt besonders vor der Überschätzung des paulinischen Berichtes, da Paulus kein Jünger Jesu gewesen, auch mit den Aposteln wenig Verkehr gehabt und seinen ersten Korintherbrief erst zwanzig Jahre nach dem Abendmahle Jesu geschrieben habe. Dagegen ist für Andersen und Holtzmann Paulus die Hauptquelle. Holtzmann sagt, Paulus lege an anderen Stellen auf das Essen und Trinken der Eucharistie großes Gewicht, während sein Abendmahlsbericht im Unterschiede von dem der Synoptiker davon mit keinem Worte spreche (?); daraus müsse man schließen, daß er einen ältern Abendmahlsbericht empfangen habe, der zu seiner eigenen Vorstellung vom Abendmahle gar nicht paßte; die synoptische Überlieferung sei schon eine Umgestaltung jener ältesten. Ebenso fest ist aber Schweitzer (S. 56 ff) von der Authentie des Markustextes überzeugt und baut darauf seine ganze Hypothese auf.

Sehr groß sind die Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Abendmahlsüberlieferung des Lukas. In dem cod. D des Lukasevangeliums und in einigen Italahandschriften fehlen Lk 22, 19b und 20, nämlich die Worte: „der für euch hingegeben wird; tuet dies zu meinem Andenken; desgleichen auch den Kelch, sprechend: dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute, der für euch ausgegossen wird“. Westcott-Hort[1] und andere haben diesen Abschnitt darum für unecht gehalten und aus dem Text entfernt. In der letzten Zeit hat man sich aber fast übereinstimmend dagegen erklärt; auch die meisten Abendmahlsforscher halten jetzt den Abschnitt für echt[2].

Es ist eine alte Streitfrage, ob Jesus das heilige Abendmahl am 14. oder am 13. Nisan gehalten habe. Für den 14. sprechen entschieden die Berichte der

---

[1] The New Testament in the original Greek, Cambridge-London 1881, II app. p. 63 f.

[2] Vgl. Goetz a. a. O. 118 f und W. Koch in der Theol. Quartalschr. 1905, 240 ff. Spitta und Andersen sind gegen die Echtheit.

drei Synoptiker; für den 13. aber, wie es scheint, der Apostel Johannes, sicher das neuentdeckte Bruchstück des Petrusevangeliums [1], ferner Hippolyt, Irenäus, Klemens von Alexandrien und der jüdische Talmud [2]; auch der Satz des hl. Paulus (1 Kor 5, 7) „Unser Osterlamm Christus ist geschlachtet worden" kann auf den 13. hindeuten [3], wie die quartodezimanische Praxis in Kleinasien ihn bestimmt voraussetzt. Die heutigen protestantischen Abendmahlsforscher nehmen fast alle an, daß Jesus am 13. Nisan sein Abschiedsmahl mit den Jüngern gehalten und daß daher die Feier der Eucharistie sich ursprünglich weder äußerlich noch dem Sinne nach an die jüdische Passahfeier angeschlossen hat [4].

Deutete Jesus beim letzten Abendmahle durch das Brechen des Brotes, durch die getrennte Darreichung seines Leibes und seines Blutes und durch beigefügte Worte auf seinen bevorstehenden Tod hin? Das wird von den meisten protestantischen Forschern heute noch angenommen; nur Spitta und Goetz lehnen es ab und berufen sich dafür besonders auf die Abendmahlsgebete der Didache, in denen tatsächlich jeder Hinweis auf das Leiden Christi fehlt. Spitta meint (S. 210 ff), dieser Gedanke sei erst später, namentlich durch den hl. Paulus, in das Mahl und zugleich in die Berichte der Synoptiker hineingetragen worden. Goetz sagt (a. a. O. 178): „So ist es also, genauer besehen, um den Nachweis einer symbolischen Beziehung der Brothandlung auf den Opfertod Christi sehr schlecht bestellt. Er scheint mißlungen. Um nichts besser

---

[1] Evangel. sec. Petrum II 5 (Rauschen, Floril. patrist. III 48): Καὶ παρέδωκεν (Pilatus) αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

[2] Toldot Jeschu, ed. Wagenseil (nach Resch, Texte u. Unt. X 3, 613) 18: erat autem haec lux et parascere paschatos et simul sabbati parascere.

[3] Vgl. Hippolyti fragm. 13, 92 (ed. Lagarde): Εἰκότως τὸ μὲν δεῖπνον ἐδείπνησεν πρὸ τοῦ πάσχα, τὸ δὲ πάσχα οὐκ ἔφαγεν, ἀλλ' ἔπαθεν· οὐ δὲ γὰρ καιρὸς ἦν τῆς βρώσεως.

[4] Am eingehendsten handelt darüber K. G. Goetz, Die heutige Abendmahlsfrage 124—139.

steht es aber mit dem anderen Nachweis, daß die Kelchhandlung oder der Kelch symbolisch auf Jesu Opfertod deute." Dagegen war nach Jülicher die Symbolisierung des Todes die Hauptsache bei der Abendmahlshandlung Jesu.

Auch darüber wird gestritten, ob Jesus beim letzten Abendmahle eine Stiftung beabsichtigt, also den Seinen eine Wiederholung des Mahles zur Pflicht gemacht habe. Daß Jesus dies getan habe, leugnete früher Rückert, dessen im Jahre 1856 erschienene Schrift „Das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte" grundlegend für die neuere Abendmahlsforschung geworden ist. Ihm sind Jülicher, Spitta und A. Schweitzer gefolgt; sie berufen sich für ihre Ansicht vor allem darauf, daß Matthäus und Markus die Worte „Tuet dies zu meinem Andenken" nicht berichten. Jülicher sagt (S. 238), diese Evangelisten hätten, wenn Jesus eine Stiftung beabsichtigt hätte, dies nicht unangedeutet lassen können. Spitta bemerkt (S. 287 f), schwerlich habe Jesus, der überhaupt keine Formen für das Leben seiner Gemeinde geschaffen habe, in jener Abschiedsstunde daran gedacht, einen Ritus zu stiften.

Sehen wir nun, welche Bedeutung die einzelnen protestantischen Forscher dem Abendmahle des Herrn beilegen.

3. Jülicher meint, der Herr habe, als er den Seinigen Brot und Wein reichte, nur seinen bevorstehenden Tod versinnbilden wollen. „Bei der Zerstückelung des Brotes gedachte er des ähnlichen Schiksals, das seinem Leibe bevorstand, und ohne daß ihm sonst tiefsinnige Ähnlichkeiten zwischen seinem Leib und dem Brot vor Augen standen, konnte er im Blick auf das κεκλασμένον vor ihm zu den Jüngern sagen: Das ist mein Leib, eben diese Behandlung wird alsbald meinem Leibe widerfahren. . . . Jesus läßt den Kelch mit rotem Mischwein an seinem Tische kreisen. So wie dieser Wein alsbald verschwunden sein wird, so wird alsbald mein Blut vergossen sein, denn mein Tod ist eine beschlossene Sache; aber es wird, fügt er tröstend hinzu, nicht umsonst vergossen, ὑπὲρ πολλῶν und

als ein Bundesblut." Der an letzter Stelle ausgesprochene Gedanke führt nun hinüber zu den späteren Mahlfeiern der Christen; sie haben das Mahl des Herrn wiederholt zu seinem Andenken und in dankbarem Rückblick auf seinen Tod, durch den ihnen das Heil erwachsen war.

Spitta versteht die Worte: „Dieses ist mein Leib" im Sinne einer rein geistigen Aneignung Christi. Die Bedeutung des letzten Mahles Jesu liege vielmehr in seinen Worten bei Mt 26, 29: „Ich werde nicht mehr trinken vom Gewächse des Weinstockes bis auf den Tag, wo ich es neu trinken werde im Reiche Gottes." Diese Worte verraten, sagt Spitta, aufs deutlichste die eschatologische Stimmung des Herrn und sind deshalb der Schlüssel zum Verständnis seiner Handlung. Der Herr wollte, als er Brot und Wein im Kreise seiner Jünger reichte, auf das messianische Mahl der Vollendung hinweisen, auf das dereinstige Sitzen der Seinigen mit ihm am himmlischen Tische; er antizipierte damals dieses Mahl, indem er sich selbst den Seinigen zu essen gab. Zum Beweise dafür weist Spitta auf die Eucharistiegebete der Didache hin, die allerdings deutlich eschatologische Gefühle und Hoffnungen wiedergeben.

Die von Spitta gegebene eschatologische Erklärung des Herrnmahles ist von A. Schweitzer ergänzt worden. Wie schon oben (S. 45) gesagt wurde, findet er den einzigen authentischen Bericht über die Abendmahlsfeier bei Markus vor. Im Markustext aber nimmt der eschatologische Gedanke eine Hauptstellung ein; mit erhobener Stimme bemerkt Schweitzer, verkündet Jesus nach der Darreichung des Brotes und Weines feierlich (14, 25): „Wahrlich, ich sage euch, ich werde nicht mehr von diesem Gewächse des Weinstockes trinken bis zu jenem Tage, da ich es neu trinken werde im Reiche Gottes." Es sei daher falsch, das Wesen der Feier in der letzten Aussprache des Todesgedankens allein zu finden. „Nicht von seinem Tod, sondern von seinem Tod und der baldigen Wiedervereinigung mit ihnen beim Mahl

im neuen Reich hat Jesus zu den Seinen geredet" (1. Heft S. 61). „Für ihn sind Brot und Wein, die er ihnen bei der Vorfeier (des Himmelsmahles) darreicht, sein Leib und sein Blut, weil er durch die Hingabe in den Tod das messianische Mahl heraufführt" (2. Heft S. 107 f). Diese Bedeutung der Worte „Das ist mein Leib, das ist mein Blut" sei allerdings den Jüngern dunkel geblieben. Eine Wiederholung der Feier auf Erden habe auch Christus nicht angeordnet. Schweitzer nimmt ferner an (2. Heft S. 56 f), daß die Speisung der 5000 in derselben Weise, wie das letzte Abendmahl, ein Kultmahl gewesen sei, dessen Sinn ihm allein klar war; „als derjenige, welcher sich Messias weiß und bei dem unmittelbar bevorstehenden Einbrechen des Reiches ihnen als solcher geoffenbart werden will, teilt er denjenigen, welche er demnächst beim messianischen Mahl um sich erwartet, feierlich Speise aus, als wollte er ihnen damit ein Anrecht auf Teilnahme an jener zukünftigen Feier geben."

4. Radikaler als die Genannten verfährt Axel Andersen. Er geht von 1 Kor 11 aus. Paulus tadelt die Korinther, daß bei ihren Zusammenkünften der eine nicht auf den andern warte, und daß sie die mitgebrachten Speisen nicht verteilen, sondern ein jeder seine Portion selbst verzehre; ein solches Handeln sei Verachtung der Gemeinde Gottes und kein „Herrnmahl" (κυριακὸν δεῖπνον). Nun wird aber, fährt Andersen fort, die Gemeinde oder Kirche von Paulus oft Leib des Herrn genannt; diese Bedeutung müsse also das Wort „Leib" auch in dem Satze des Herrn: „Dieses ist mein Leib" haben, den Paulus 1 Kor 11, 24 mitteilt; darauf deute auch die Bemerkung des hl. Paulus (v. 22) hin, daß die, „welche den Leib des Herrn nicht unterscheiden", die Gemeinde Gottes verachten. Das Nichtwarten auf die Gemeindeglieder sei Anfang (v. 20—22) und Ende (v. 33—34) der ganzen Auseinandersetzung des Paulus über die Abendmahlsfeier (1 Kor 11, 20—34) und darum müsse es auch der rote Faden dieser Auseinandersetzung, d. h. das Objekt der Miß-

achtung müsse die Gemeinde (σῶμα = ἐκκλησία) sein.

Der Verfasser sagt: „Der Gedankengang ist folgender: Das in Verachtung gegen die Gemeinde Gottes wurzelnde Benehmen der reichen Korinther, in der Gemeindeversammlung zu ‚essen‘, kann ich nicht loben. Es streitet wider die Natur dieses Mahles, das vor allen Dingen ein gemeinschaftliches Mahl ist — das Mahl des Neuen Bundes, bei dem man sich mittels des Brotes, das κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ist, in Verbindung setzt mit dem geistigen Leibe, d. h. der Gemeinde Gottes, und bei dem man mittels des Kelches, der κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ist, des Neuen Bundes teilhaftig wird. Wider die Natur dieses Mahles streitet selbstverständlich alles Privatessen. Darum prüfe der Mensch sich selbst, beurteile richtig sich selbst und den Leib, und so esse er vom Brote und trinke er vom Kelche.“ Wenn aber der Herr fortfahre: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute“, so sei unter dem Blute sein Kreuzestod zu verstehen, auf dem der Neue Bund beruhe; wie also das eucharistische Brot das Volk Gottes, so symbolisiere der Wein den Neuen Bund, beide zusammen also das Volk des Neuen Bundes. Zu dieser Auffassung paßt nicht τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (v. 24); das müsse also ein späteres Einschiebsel sein; das τοῦτο ποιεῖτε aber (v. 24 u. 25) heiße: „Opfert dieses“, d. h. Brot und Wein, und das bedeute: „Esset das Brot und trinket diesen Wein in versammelter Gemeinde mit Danksagung.“ Von dem wirklichen Fleische und Blute Jesu ist also nach Andersen in der ganzen Auseinandersetzung des Paulus keine Spur.

Wie steht es aber mit den Abendmahlsberichten der Synoptiker? Sie sind, davon ist Andersen überzeugt, später nach 1 Kor 11 bearbeitet und interpoliert worden[1]; die drei Sätze: „Dieses ist mein Leib, der für euch hin-

---

[1] Neuerdings geht der Verfasser noch weiter; er schreibt in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1906, 172: „Der Bericht der Synoptiker bezeichnet eine Stufe der Entwicklung, welche diese Lehre erst in der Zeit nach Justin erreicht hat.“

gegeben wird", „Dieses ist mein Blut, das für euch vergossen wird", „Mit Sehnsucht habe ich verlangt, dieses Osterlamm mit euch zu essen", sind später eingesetzt worden; es fehle überhaupt jede Beziehung auf das Passah, da der Herr schon am 14. Nisan gestorben sei. Paulus setze selbst seinen Abendmahlsbericht in Gegensatz zu dem der (ursprünglichen) Synoptiker, da er 1 Kor 11, 23 mit: Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου beginne; das ἐγὼ γάρ zeige nämlich, daß andere anders berichteten.

Die Darstellungen des Paulus und der ursprünglichen Synoptiker stehen also nach Andersen in Gegensatz zueinander. Dementsprechend, fährt er fort (S. 138), gab es in der ältesten Zeit des Christentums zwei wesentlich verschiedene Formen der gemeinsamen Mahlzeiten, einerseits die κλάσις τοῦ ἄρτου der Apostelgeschichte, bei der man keinen Befehl Christi zur Ausführung bringen wollte und seines Todes nicht gedachte, und das δεῖπνον κυριακόν, von dem Paulus spreche; nur auf die κλάσις τοῦ ἄρτου beziehen sich, meint er, die Gebete der Didache. Beide Feiern hätten auch das 2. Jahrhundert hindurch fortgedauert; die erste als Agape, die zweite als eucharistische Feier.

5. „Noch näher an das Ziel zu kommen", glaubt Johannes Hoffmann, ein Schüler Pfleiderers. Er versucht sowohl die Auffassung der Kirche vom Abendmahl als auch die Jülichers und Spittas als falsch zu erweisen, will aber auch zeigen, daß sie alle ein wesentlich richtiges Moment enthalten. „Schließlich werden wir dabei", sagt er, „so viel gelernt haben und dem Ziele so nahe gekommen sein, daß der letzte entscheidende Schritt zu ihm hin aufs beste vorbereitet ist und mit großer Sicherheit unternommen werden kann." Da mag man gespannt, aber auch froh sein, daß des grausen Spieles endlich ein Ende ist.

Zunächst wendet sich Hoffmann der Textkritik zu; auch er ist überzeugt, daß die biblischen Berichte vom Dogma und vom Kult der Urgemeinde beeinflußt und von diesen Zutaten zu reinigen sind. Dann folgt die Kritik seiner Vor-

gänger und schließlich „der positive Teil“, in dem das verheißene Ziel gezeigt wird (S. 85 ff). Es ist folgendes:

Hoffmann unterscheidet vier Stufen in der Entwicklung der Abendmahlsidee, die sich zeitlich abgelöst haben. Er sagt: In den Berichten der Synoptiker ist der Hauptnachdruck auf das πάντες zu legen: Mt 26, 27 πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, Mk 14, 23 καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. Beim Darreichen des Brotes sprach Jesus: „Dieses ist mein Leib“; den Kelch aber reichte er, ohne etwas zu sagen, als höchstens dieses, alle sollten daraus trinken. „Leib“ ist aber in der allen bekannten Weise Sinnbild der Gemeinschaft; indem also Jesus das Brot als seinen Leib reichte, schloß er seine Jünger symbolisch zu einem „Bruderkreise“ um seine Person als Mittelpunkt zusammen; jede Beziehung auf seinen Tod fehlte dabei. „Brudermahle“ hielten aber auch die Christen von Anfang an; es heißt von ihnen Apg 2, 46, daß sie in Häusern zusammenkamen, um das Brot zu brechen; sie folgten damit jüdischen Gebräuchen, nach denen nicht bloß die Sabbatmahlzeiten, sondern sogar die täglichen Mahle durch einen Brot- und Weinsegen am Anfang und durch ein Dankgebet am Ende einen religiösen Charakter erhielten. Eine Wiederholung des letzten Mahles Jesu beabsichtigte man zunächst nicht; der Gedanke daran lag aber nahe.

In ein zweites Stadium trat die Geschichte des Abendmahles, so fährt Hoffmann fort, als man anfing, es auf den Tod Jesu zu beziehen und ihn dabei seinen Tod symbolisch ankündigen ließ. Das Abendmahl war ja das letzte Mahl vor dem Tode Jesu, sein Abschiedsmahl. Man legte jetzt den Hauptnachdruck auf das Brechen des Brotes, das ein Brechen seines Leibes im Tode andeuten sollte, und auf das Ausschenken des Weines als Symbol seines Blutvergießens. Diese Bedeutung erhielten nun auch die täglichen religiösen Mahlzeiten; man dachte jedesmal an Jesu Abschiedsmahl und wie er dabei seinen Tod ankündigte; vielleicht las man auch den Abendmahlsbericht

vor; aber die Erinnerung daran war noch unbewußt, mehr Gewohnheit als Pflicht.

Eine neue Weiterbildung in der Abendmahlsfeier war es, daß die Person Christi in den Mittelpunkt trat, daß sein Tod als ein Sühnopfer und er selbst als der Knecht Gottes betrachtet wurde, dessen unschuldiges Leiden Isaias vorhergesagt hatte, mit anderen Worten: die Christologie des Paulus und Johannes kündigte sich an. Jetzt erst kam auch in der Gemeinde der Gedanke auf, daß der Herr in seinem Mahle das Vorbild zu einer später sich immer wiederholenden Dankesfeier gegeben und dieses Gedenken den Seinigen anbefohlen habe. So wurde das Mahl zu einer von Jesus verordneten Gedächtnisfeier seines Opfertodes und nahm „einen kultischen und zum Teil sakramentalen Charakter" an.

Diese Entwicklung vollzog sich vor dem Auftreten des Paulus. Paulus übernahm den Glauben der Urgemeinde, vertiefte ihn aber; er faßte vor allem den Tod Jesu als Opfertod, als Quelle der Rechtfertigung für alle; in diesem Sinne hat er das τὸ ὑπὲρ ὑμῶν in den Abendmahlsbericht hineingebracht, und die synoptischen Berichte der Evangelien sind danach modifiziert worden. Aber Paulus ging auch einen Schritt weiter: die Gewißheit, durch den Opfertod Jesu mit Gott versöhnt zu sein, wird jetzt objektiviert, indem man bei dem Mahle mit dem Herrn selbst, dessen Verdienst man empfängt, objektiv in Verbindung tritt, mit anderen Worten, indem man seinen Leib und sein Blut selbst empfängt. Diesen Gedanken habe aber Paulus der hellenistischen Welt, vor allem dem Mysterienwesen, entlehnt. Eine bloße Gedächtnis- und Bekenntnisfeier sei für die hellenistischen Christen viel zu nüchtern und geringfügig gewesen; man habe mit der Gottheit in enge Lebensgemeinschaft treten wollen, um Anteil an ihrem unsterblichen Leben zu erlangen; so sei das Abendmahl der Christen zu einer antiken Mysterienmahlzeit geworden. Durch Paulus sei also die Kirchenlehre von dem realen Genusse des

Leibes und Blutes Christi beinahe fertig geworden; sie wurde dann völlig erreicht und klar ausgesprochen durch das Johannesevangelium (c. 6). Hoffmann bemerkt (S. 198): „Wie Johannes ausdrücklich sagt, werden Fleisch und Blut Christi real, nicht bildlich genossen. Daraus folgt aber, daß sie reale und objektive Größen sind und kein bildlicher Ausdruck, daß sie keine bildliche, sondern eine wirkliche Speise sind.“ [1]

6. Holtzmann geht von dem ältesten Namen der Eucharistiefeier, „Brotbrechen“, aus. Seine Gedanken sind folgende:

Es muß ein außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes gewesen sein, bei dem Jesus seinen Jüngern sagte: „Das ist mein Leib“; haben sie ihn doch später öfters am Brotbrechen erkannt. Das zerbrochene Brot war aber ein Symbol seines Leidens und Sterbens. Die Kelchszene erfolgte nach 1 Kor 11, 25 erst „nach dem Mahle“; wenn man später in den schriftlichen Darstellungen die beiden Handlungen als parallele aneinandergereiht hat, so „erliegt hier der Geschichtschreiber dem Liturgen, der das Abendmahl von vornherein als geschlossene Einheit betrachten möchte“; tatsächlich sind erst im Gebrauche der Gemeinde die zwei ursprünglich getrennten Handlungen zusammengeschweißt worden. Bei Lk 22, 20 wird das Ausgegossenwerden vom Kelche, nicht vom Blute Christi ausgesagt (τοῦτο τὸ ποτήριον . . . τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον); darin zeigt sich, so meint Holtzmann, ein alter, früh untergegangener Abendmahlsgebrauch, der darin bestand, daß bei der Feier ein Kelch ausgegossen wurde; auch Markus kenne diesen Brauch, da er (14, 24) vom Vergießen des Bundesblutes spreche. Durch das feierliche Ausgießen des Kelches wollte Jesus vor seinem Tode den verheißenen Bund zwischen Gott und seinen Jüngern schließen.

---

[1] Ähnlich sagt auf protestantischer Seite Dieterich (Eine Mithrasliturgie [1903] 106): „Ich fasse die Gegenwart Christi nach Paulus und Johannes ganz real; diese meine Auffassung ist aber nicht im mindesten neu, sie ist die allerälteste, und Verdrehungen irgendwelcher Dogmatik zulieb gehen mich nicht an.“

„Um ein bleibendes Merkzeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu haben, sollten also die Jünger immer das Brot so brechen, wie es von ihm zuletzt in auffallender Weise gebrochen war" (S. 103), und einen Kelch ausschütten. Das letztere sollte aber nicht eine Wiederholung der von ihm vorgenommenen Bundesschließung sein: „vielmehr knüpft der Gedanke Jesu an die den Juden und Heiden bekannte Sitte an, für die Toten einen Becher auszugießen; das werden seine Jünger für ihn tun, so oft sie trinken" (S. 104); das bedeutet der ihnen von Jesus gegebene Auftrag, seinen Tod zu verkünden, bis er wiederkomme (1 Kor 11, 26).

Eine gottesdienstliche Sitte habe Jesus damit nicht beabsichtigt, sondern nur eine häusliche; dem gewöhnlichen Essen, „wie es der Tag mit sich bringt" (a. a. O.), habe er eine besondere Weihe gegeben. Aber Paulus habe (1 Kor 10) das Abendmahl mit den heidnischen Opfermahlzeiten verglichen, durch die man mit der Gottheit in Gemeinschaft trete; dadurch sei die Umwandlung der Abendmahlsfeier aus einer alltäglichen häuslichen zu einer streng gottesdienstlichen herbeigeführt worden. Diese neue Auffassung zeige sich schon bei Paulus, wenn er von dem Unsegen der unwürdigen Kommunion spreche und eine Selbstprüfung vor dem Genusse der Eucharistie verlange; dagegen nehme das Johannesevangelium (die Verheißung c. 6) an dieser grobsinnlichen Auffassung der Heilsaneignung Anstoß (S. 106—112).

7. Am eingehendsten, umsichtigsten und anregendsten hat letzthin von protestantischer Seite K. G. Goetz die „Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung" behandelt. Von den stark 300 Seiten seines Buches sind 200 der „Abendmahlsfrage in der neuesten Zeit" gewidmet. Es ist nicht leicht, aus der Masse des beigebrachten Materials und der kritischen Bemerkungen über fremde Ansichten seine eigene Auffassung über die älteste Entwickelung des Abendmahles kennen zu lernen. Die Hauptgedanken sind folgende:

„Wir werden den Ausdruck ‚Fleisch und Blut‘ in den ursprünglichen Abendmahlsworten unbedingt dahin zu verstehen haben, daß Jesus damit sein menschliches Wesen, sein denkendes, wollendes und fühlendes, redendes, wirkendes Ich, wie es die Jünger aus ihrem Verkehr mit ihm kannten und als Offenbarung Gottes verehrten, gemeint hat.... Verglich er sein menschliches Wesen mit Speise und Trank, wie er sie den Jüngern eben gereicht hatte, so konnte er ihnen nur das klar machen wollen, daß sein menschliches Wesen für ihr religiöses bzw. für ihr Gesamtleben gleiche Bedeutung habe, wie sie Speise und Trank für ihr leibliches Leben hätten.... Die Jünger sollten sich, wollte Jesus damit wahrscheinlich sagen, an sein menschliches Wesen halten für ihr gesamtes Leben, aus ihm gleichsam ihre religiöse Nahrung ziehen und zugleich ihren religiösen Trost, die Erquickung und Labung ihrer Seele darin finden, also Leben und volle Genüge an ihm haben“ (S. 269 f).

Die Spuren dieses ursprünglichen sinnbildlichen Abendmahles finden sich nach Goetz am meisten in den Berichten des Matthäus und Markus; auch diese seien allerdings schon stark zugunsten der Opferauffassung bearbeitet; doch „fehlen bei Matthäus und Markus die bestimmt auf das Opfer hinweisenden Zusätze noch jetzt, und bei der Kelchformel lassen sie sich doch zum Teil an der schwerfälligen Art des Einsatzes als Zutaten erkennen“ (S. 275 f; 193—195).

Die spätere Umbildung der ursprünglichen, einfachen Idee des Abendmahles beschreibt Goetz also: „Schon die Christen der allerersten Zeit wohl haben die ursprüngliche Meinung der schlichten Gleichnishandlung Jesu zwar forterhalten, zugleich jedoch die Handlung als eine Art Gedächtnisopfer von Speise und Trank aufgefaßt, was die gewöhnliche Opferauffassung jeder gemeinsamen Mahlzeit bei den Juden ihnen sehr leicht gemacht haben dürfte. Paulus hat dann überdies mit rabbinischer Auslegekunst Bilder und Sachen der ursprüng-

lichen Gleichnishandlung gedeutet, das für alle gemeinsam geweihte eine Brot als tatsächliche Darstellung der Gemeinschaft des Leibes Christi oder der Körperschaft Christi, der Gemeinde, und den Becher als die Verwirklichung der Gemeinschaft des Blutes Christi oder des Neuen Bundes in seinem Blute.... So kam es, daß nicht nur Lukas in seinem Evangelium sich enge an die Auslegung des Paulus im Abendmahlsbericht anschloß und nur einiges wenige dem Geschmacke heidenchristlicher Leser noch besser anpaßte, sondern daß schließlich auch die wohl anfänglich genauer an den ursprünglichen Sachverhalt sich anschließenden Berichte des Matthäus und Markus in einer der paulinischen Ausdeutung ähnlichen Art ergänzt wurden. Zwar dürfte dies erst geschehen sein, als die spätere Vereinfachung des Abendmahles zur bloßen Eucharistie eine Kürzung und Abänderung der Texte der beiden ersten Evangelisten veranlaßte. Ebenfalls unter dem Einflusse des Paulus geschah es auch wahrscheinlich noch, daß Lukas das Abendmahl als Passahmahl schilderte..., eine Betrachtungsweise, die dann auch in die Texte der zwei anderen Synoptiker, vielleicht erst durch spätere Bearbeitung, überging. Das Johannesevangelium, die Didache und die Aussagen der ältesten Väter über Passah und Abendmahl lehren uns jedoch, daß bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Gemeinden der katholischen Christenheit die ursprünglichen Abendmahlsgedanken Jesu, ob auch meist in etwas veränderter allegorisch-mystischer Auffassung, immerfort den Vorrang behaupteten“ (S. 209 f).

8. Das alles sind luftige Phantasiegebilde, die in den biblischen Texten selbst keine Grundlage haben, sondern nur durch Verstümmelung und willkürliche Deutung der Einsetzungsberichte gestützt werden können. Die Vertreter dieser Theorien geben darum selbst zu, daß der wissenschaftliche Ertrag der modernen Abendmahlsforschung ein sehr geringer sei; sie widersprechen sich in den grundlegenden Punkten und nehmen selbst für ihre Ansichten nur einen mehr oder

weniger hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch; aber auch diese lehnen die meisten und bedeutendsten protestantischen Forscher mit Entschiedenheit ab. Batiffol hat recht, wenn er im Anblick solcher Extravaganzen ausruft[1]: Curieux spécimen du pur irréalisme où se joue la virtuosité de certains exégètes! Ils construisent indéfiniment, éperdument, sans matériaux. L'histoire a des méthodes plus terre à terre.

Es kann sich darum hier nicht darum handeln, die genannten Theorien zu widerlegen. Sie gehen alle davon aus, daß die Eucharistielehre der Kirche etwas ganz anderes ist, als was Christus gewollt und vorhergesehen hat. Mehrere ihrer Vertreter, wie Spitta und Hoffmann, geben nicht einmal zu, daß Jesus beim letzten Abendmahle seinen gewaltsamen Tod vorhergesehen und vorherverkündet hat. Nur einzelne Gegenbemerkungen mögen darum hier Platz finden[2].

Alle vier Abendmahlsberichte der Heiligen Schrift geben uns ein gleiches Bild des Abendmahles Jesu; die Berichte sind also nicht innerlich unmöglich. Bei dreien knüpft sich die Darreichung des eucharistischen Brotes und Weines an das Passahmahl des Herrn; bei Paulus fehlt dieser Zusammenhang; aber er erzählt auch nicht den ganzen Hergang des Abendmahles, sondern nur den eucharistischen Teil; außerdem sagt er ausdrücklich, der Kelch sei von Jesus gereicht worden „nach dem Mahle" (μετὰ τὸ δειπνῆσαι). In keinem Berichte fehlt der Hinweis auf den Tod Jesu und auf das zukünftige Himmelsmahl, an das bei Paulus allerdings nur erinnert wird durch das „bis er wiederkommt" (ἄχρι οὗ ἔλθῃ

---

1 Études d'hist. II³ 77.

2 Eine eingehende Orientierung und Widerlegung gibt das schöne Buch von Berning, Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form, nach den Berichten des Neuen Testamentes kritisch untersucht, Münster 1901. Vgl. auch Wilh. Koch, Die neutestamentlichen Abendmahlsberichte und die neueste Abendmahlsforschung (Theol. Quartalschr., Tübingen 1905, 230—257).

1 Kor 11, 26). Bei Markus fehlen die Befehlsworte: „esset, trinket"; aber statt „esset" ist doch gesagt: „nehmet", und das „trinket" wird ersetzt durch: „Sie tranken alle daraus". Und wenn Matthäus und Markus die Worte: „Tuet dies zu meinem Andenken" weglassen, so ist damit nicht gesagt, daß Jesus sie nicht gesprochen hat; auffallend ist es allerdings, daß die zwei ersten Evangelisten die Stiftungsworte weglassen.

Die Rücksichtslosigkeit, mit der die modernen Abendmahlsforscher die biblischen Texte verändern oder umdeuten, ist erstaunlich. Spitta geht von Markus aus, streicht aber bei ihm 14, 12—16, wo von der Zubereitung des Passahmahles die Rede ist; aus den Einsetzungsworten des Markus entfernt er alles, was auf den Opfertod des Herrn hindeutet, als eine Entlehnung aus Paulus. Holtzmann nimmt eine solche Entlehnung nicht an; nach Matthäus-Markus spreche der Herr nur von dem „Blut des Bundes", und darunter sei der ausgegossene Wein zu verstehen, der die Stelle des alttestamentlichen Bundesblutes vertrete; erst Paulus lasse den Herrn sprechen von seinem Blut und mache damit Brot und Wein zu Sinnbildern seines Todes. Noch weiter geht Andersen: er will sogar im Texte des Paulus den Ausdruck „der für euch hingegeben wird" (τὸ ὑπὲρ ὑμῶν 1 Kor 11, 24) bei der Brotformel beseitigen. Schweitzer gibt zu, daß die Jünger die Abendmahlshandlung des Herrn nicht verstanden haben und daß sie auch später unverstanden geblieben sei; er selbst ist also der erste, der sie verstanden hat. Wer denkt da nicht an das Wort Hegels: „Nur einer hat mich verstanden, und der hat mich mißverstanden"?

Andersen versteht unter „Leib" (σῶμα) in den Einsetzungsworten der Eucharistie die christliche Gemeinde, die von Paulus öfters der Leib Christi genannt wird. Aber was heißt dann: „da er den Leib nicht unterscheidet" (μὴ διακρίνων τὸ σῶμα 1 Kor 11, 29)? Und welchen Sinn hat „das Blut" (τὸ αἷμα) im Kelche? Andersen sagt,

es bedeute den Neuen Bund nach 1 Kor 11, 25: „Dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blute." Nach Andersen bedeutet also der Satz: „Der ist schuldig des Leibes und Blutes des Herrn" soviel als: er verfehlt sich an der Gemeinde und am Neuen Bunde. Dem widerstreitet aber 1 Kor 10, 16 ff, wo „die Teilnahme am Leibe und Blute Christi" der Teilnahme an den Opfermahlen der Heiden gegenübergestellt wird und darum vom Empfang einer sichtbaren Gabe verstanden werden muß.

§ 4. Wesen des heiligen Meßopfers.

Der Opferbegriff der heiligen Messe wurde auf dem Konzil von Trient, und hier zuerst, eingehend verhandelt und ist seitdem ein Hauptgegenstand der theologischen Kontroverse gewesen. In letzter Zeit erhielt diese durch die Schriften von Renz und Wieland neue Anregung.

1. Franz Renz, früher Seminarinspektor in Dillingen, jetzt Professor in Breslau, schrieb ein sehr umfangreiches Werk (etwa 1300 Seiten): „Die Geschichte des Meßopferbegriffs oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers." [1] Das Buch hat vielen Beifall gefunden [2]; es faßt das gesamte Material über den Gegenstand zusammen und erklärt auch die einzelnen Stellen nach allen Seiten. Allerdings erörtert es auch Fragen, die mit dem vorliegenden Thema nur in losem Zusammenhang stehen; überhaupt geht es zu sehr in die Breite, läßt die Hauptgedanken der behandelten Autoren schlecht hervortreten und wiederholt denselben Gedanken oft in allen möglichen Formen. In vielen Einzelheiten kann man natürlich anderer Meinung sein als der Verfasser; auch sind seine Schlüsse öfters voreilig, die beigebrachten Gründe

[1] Im Selbstverlag des Verfassers, 2 Bde, Freising 1901 u. 1902.

[2] So besonders bei A. Johannes in der Theol. Revue 1902, 244 ff, bei Prof. Schnitzer in den Hist.-polit. Blättern 1904, Bd. 133, 795 ff und bei P. Leyendecker in den Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden 1904, 858 ff.

nicht so beweiskräftig, als er voraussetzt. Trotzdem muß man sagen, daß das Buch die ihm gewordene Anerkennung vollauf verdient.

2. Das Konzil von Trient sagt (sess. 22, 1), Christus habe beim letzten Abendmahl sein Fleisch und Blut Gott dargebracht (obtulit), um sein einmaliges blutiges Kreuzesopfer allzeit zu vergegenwärtigen (repraesentaretur), damit dessen Andenken (memoria) bis zum Ende der Welt fortdauere und seine heilbringende Kraft uns zur Vergebung der Sünden, die wir täglich begehen, zugewendet werde. Demgemäß ist das heilige Meßopfer eine Vergegenwärtigung oder Erneuerung[1] des Kreuzesopfers; Christus wird auf dem Altare gegenwärtig unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein und stellt dadurch sein Opfer am Kreuze dar, wo auch sein Blut vom Leibe getrennt war; er bringt aber auch seinen Leib und sein Blut, wie am Kreuze, dem himmlischen Vater zum Opfer dar (offert), um uns dessen Früchte zuzuwenden. Das Meßopfer ist also nicht ein „bloßes Gedächtnis", sondern hat auch sündentilgende Kraft[2].

Diese Opferidee des Tridentinums vertritt mit klaren Worten auch Renz. Er schreibt (II 484): „Die wahre und wirkliche Sakrifizierung Christi ist seine Blutvergießung; eine andere wahre und wirkliche gibt es vorher und nachher nicht, und redet man in der Zeit nach dem Tode Christi von einer Sakrifizierung Christi, so kann diese keine wirkliche, sondern nur die Darstellung der wirklichen sein.... Die unblutige Sakrifizierung besteht in der Herstellung eines Bildes der blutigen." Dieses „Bild" wird dann also erklärt (S. 485): „Im alttestamentlichen Bilde (Osterlamm) erschien ein Symbol Christi in wirklicher Blutvergießung, im neutestamentlichen Bilde er-

---

[1] Den Ausdruck „Erneuerung" (instaurare) gebraucht mehrmals der Catechismus Romanus.

[2] Sess. 22, can. 3: Si quis dixerit missae sacrificium tantum esse ... nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, ... anathema sit.

scheint der wirkliche Christus in symbolischer Blutvergießung. Gerade wegen der realen Gegenwart des Leibes und Blutes aber wird das neutestamentliche Bild oder die Repräsentation der blutigen Sakrifizierung ein wahres und eigentliches Sacrificium genannt."

3. Im ersten Bande seines Werkes zeigt Renz, daß dieser Meßopferbegriff im christlichen Altertum und im Mittelalter der einzige gewesen ist; im zweiten Bande, daß er auch heute noch gegenüber den neueren Opfertheorien katholischer Theologen als der einzig richtige festzuhalten sei. Ein Teil der Protestanten wollte den Opfercharakter der Eucharistie insofern anerkennen, als Brot und Wein Symbole des Blutvergießens Christi am Kreuze sind, dadurch das dankbare Andenken an das Kreuz Christi wachhalten und die Selbsthingabe der Gemeinde an den Erlöser befördern; sie dachten also an die subjektive Opferung, an die Selbstaufopferung der Gläubigen bei der Abendmahlsfeier. Infolgedessen gingen jetzt die meisten katholischen Theologen in der Verteidigung des objektiven Opfercharakters der Eucharistie weiter, als es vor dem Tridentinum geschehen war; sie verlangten eine wirkliche Vernichtung (destructio) oder doch Veränderung (immutatio) beim heiligen Meßopfer und begnügten sich nicht mit einer symbolischen Schlachtung Christi, wie es früher geschehen war.

Solche Gedanken traten schon auf dem Konzil von Trient hervor, blieben aber damals vereinzelt. Später aber gewannen sie weitere Verbreitung und führten zu verschiedenen Meßopfertheorien. Die einen fanden die zum Meßopfer, wie sie meinten, notwendige Vernichtung oder Veränderung in der Vernichtung der Substanzen von Brot und Wein (Suarez), andere im Aufhören der eucharistischen Existenz Jesu bei der Kommunion (Bellarmin). Diese beiden Auffassungen sind aber völlig zu verwerfen. Darum erklärten einzelne die Sache so, daß Christus seinen Opferwillen, den er am Kreuze betätigte, auf dem Altare erneuere, während er sein blutiges Opfer unter

den getrennten Gestalten reproduziere. Diese Erklärung gab vor allem Thalhofer; er sagt, Christus betätige noch immerfort seinen Opferwillen, indem er seinem himmlischen Vater die für uns empfangenen Wundmale zeige; bei der Konsekration trete nun „der himmlische Hohepriester und mit ihm sein himmlisches Opfer in die irdische Zeiträumlichkeit und vollziehe auf dem Altare dem Wesen nach denselben Opferakt, welchen er einst am Kreuze vollzog; erst im Zusammenhalt mit dem für uns unsichtbaren Opferakte, den Christus in der Konsekration vollziehe, erhalte die Trennung der Gestalten ihre volle Bedeutung“[1]. Simar[2] ist der Ansicht Thalhofers gefolgt. Viele aber lehnen sie ab; Pohle[3] wendet ein, es sei sehr zweifelhaft, daß es ein himmlisches Opfer Christi gebe; mit dem Zusammenbruch des Himmelsopfers falle aber das Fundament, auf dem die Theorie beruhe. Renz bemerkt (II 408), Thalhofer nehme eine Wiederholung des Kreuzesopfers dem Willen nach auf dem Altare an, das Tridentinum aber spreche bloß von einer Repräsentation.

Mit einer anderen Opfertheorie trat de Lugo hervor. Er findet die Vernichtung beim Meßopfer darin, daß Christus sich hier in einer neuen Weise selbst erniedrigt, indem er freiwillig in den sakramentalen Speisezustand eintritt und nach Art lebloser Gegenstände dem freien Belieben der Menschen hingegeben wird und ihnen zur Speise dient. Kardinal Franzelin fügte noch den weiteren Gedanken hinzu, daß Christus in der Eucharistie auf die Ausübung sensitiver Funktionen, also besonders auf den Gebrauch der Sinne, verzichte. Auch Stentrup schloß sich dieser Theorie an; Pohle findet „viele wahre und brauchbare Gedanken“ in ihr, bemängelt aber, daß sie „die Wesentlichkeit der Doppelwandlung“ nicht genügend hervortreten lasse. Pohle selbst glaubt, daß das Wesen des eucharistischen Opfers nicht nur in der mystischen Schlachtung Christi,

---

[1] Thalhofer, Das Opfer des Alten und Neuen Bundes (1870) 261 f.
[2] Lehrb. d. Dogmatik § 155. [3] Lehrb. d. Dogmengesch. III³ 360 f.

sondern auch in der Zubereitung des geschlachteten Opferlammes zu einer Opferspeise besteht, durch welche die Schlachtung weitergeführt und vervollständigt werde.

Alle diese Theorien hält Renz für eine Überspannung des Opferbegriffs und stellt ihnen die alte traditionelle Anschauung vom Meßopfer als die einzig richtige gegenüber. Dabei befindet er sich in Übereinstimmung mit bedeutenden Dogmatikern der letzten Zeit, wie Oswald, Scheeben, Schwane, Gihr und Schanz.

4. Man hat Renz zum Vorwurf gemacht, daß er das Wesen des Meßopfers mehr in die Kommunion als in die Doppelkonsekration setzt[1]. Daß er dies tut, ist nicht zu leugnen, obschon er an einzelnen Stellen beide Teile als gleichwesentlich behandelt. So erklärt er (I 131) die Worte: „Tuet dieses zu meinem Andenken", also: „So oft die von Christus bestellten Diener die von ihm vorgenommene Handlung, das gesamte Mahl in all seinen Teilen, das Zubereiten und Genießen der eucharistischen Speise, nachahmen, so oft sie ‚dies tun', stellen sie den Opfertod Jesu dar." Auch I 138 wird betont, „daß das Wesentliche bei dieser Opferhandlung das Bereiten und das Essen und Trinken des Leibes und Blutes ist". An anderer Stelle aber sagt der Verfasser (II 500): „Man sollte nicht sagen, der eucharistische Gottesdienst sei das unblutige Sacrificium Christi und schließe mit einem Mahle ab; man muß vielmehr sagen: der eucharistische Gottesdienst ist seinem Wesen nach ein Mahl, welches sakrifikalen Charakter hat." Hält man diese Stellen zusammen, so sieht man, daß nach der Renzschen Auffassung auch die Konsekration nur ein Teil des eucharistischen Mahles, nämlich nur das Zubereiten der Opferspeise, ist. Ich will darüber nicht mit ihm rechten; aber dagegen muß ich Protest einlegen, daß man, wie Renz behauptet (II 486), „sowohl im patristischen als auch im scholastischen Zeitalter den

[1] So Leyendecker in den Studien u. Mitteil. a. d. Benediktinerorden 1904, 862.

bildlichen Sakrifikalakt nicht vom Akte der Konsekration auszusagen pflegte, sondern von dem Essen des Leibes und Trinken des Blutes, hauptsächlich vom letzteren". Diese Auffassung vom heiligen Meßopfer glaubt Renz beim hl. Justin, Irenäus und Cyprian zu finden, aber ganz mit Unrecht.

Von Justin behauptet Renz (I 154), er betrachte das Essen und Trinken des eucharistischen Brotes und Weines als die an das Leiden Jesu erinnernde Handlung, die Eucharistiefeier sei nach Justin ein Opfer, „insofern durch den Sakramentsempfang das blutige Opfer Jesu dargestellt werde". Worauf stützt sich diese Anschauung? Nur auf Dial. 117, wo die Eucharistie „ein Gedächtnis der festen und flüssigen Nahrung" genannt wird. Justin legt an dieser und an anderen Stellen dar, daß der Gottesdienst der Christen wesentlich eine Dankfeier sei, und zwar danken sie sowohl für die ihnen von Gott gespendete Nahrung, deren Repräsentanten Brot und Wein sind, als auch für das Leiden Christi. Wie ist denn nun da gesagt, daß das Opfer der Christen eigentlich ein Mahl ist? Anderswo (dial. 41) bemerkt Justin, Christus habe uns gelehrt, das Brot der Eucharastie zum Gedächtnis seines Leidens zu bereiten (ποιεῖν); hier wird geradezu gesagt, die Bereitung der Eucharistie, also die Konsekration, sei das Gedächtnis des Leidens Christi und damit das Wesentliche des Opfers.

Hinsichtlich des hl. Irenäus sagt Renz (I 191f): „Da ist es nun auch vollkommen klar, daß das Werden der Eucharistie oder der Akt der Umwandlung der Elemente nicht der Akt der Darbringung sein kann; . . . die irenäische Opferidee schließt den Gedanken, als ob der Konsekrationsakt der Opferakt wäre, geradezu aus." Aber gerade das Gegenteil schreibt Irenäus (adv. haer. IV 17, 5): „Jesus nahm Brot, das aus der Schöpfung ist, und sagte Dank, wobei er sprach: Das ist mein Leib; in ähnlicher Weise erklärte er den Wein, der aus unserer Schöpfung ist, für sein Blut. Und so lehrte er das neue Opfer des Neuen Bundes,

das die Kirche von den Aposteln empfing und in der ganzen Welt Gott darbringt, ihm, der uns Nahrung spendet, die Erstlinge seiner Gaben." Und weiterhin schreibt er (IV18, 4): „Wir müssen nämlich Gott ein Opfer darbringen. . . . Und dieses Opfer bringt allein die Kirche dem Schöpfer als ein reines dar, indem sie es ihm aus seiner Schöpfung mit Danksagung darbringt." Von einem Mahle ist hier in keiner Weise die Rede; sogar der Gedanke daran ist völlig ausgeschlossen; es handelt sich vielmehr um eine Gabe, die wir Gott aus seiner Schöpfung unter Danksagung darbringen, und es wird erklärt, dieses sei das Opfer, das Christus beim letzten Abendmahl dargebracht und das er uns darzubringen gelehrt habe.

Noch mehr täuscht sich Renz, wie mir scheint, hinsichtlich Cyprians. Auch er verlege, meint er (I 224), den Opferakt in das Trinken des Kelches; Brot und Wein trügen nicht auf Grund der sanctificatio den Namen Opfer; der Konsekrationsakt sei wohl wesentlich zur Opferfeier, sei aber nicht der Opferakt (I 220). Allein wie kann man das sagen? Jedenfalls wird das Gegenteil hiervon in dem Briefe gelehrt, den Firmilian an den hl. Cyprian geschrieben hat, obschon Renz auch diesen in seinem Sinne verwendet. Hier heißt es nämlich, eine besessene Frau habe es gewagt, sich zu stellen, „als ob sie durch ein nicht gerade übles Anrufungsgebet das Brot heilige, die Eucharistie bereite und das Opfer des Herrn nicht ohne die geheimnisvolle hergebrachte Form darbringe"[1]. Die Heiligung des Brotes und die Bereitung der Eucharistie sind hier dasselbe wie die Darbringung des Opfers; daran ist nicht zu zweifeln. Und dasselbe sagt auch Cyprian (ep. 63, 9): „Daher ist klar, daß das Blut Christi nicht geopfert wird, wenn der Wein im Kelche fehlt, und daß das Opfer des Herrn nicht durch rechtmäßige

[1] ut invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domini non sine sacramento solitae praedicationis offerret (Cypr. ep. 75, 10).

Heiligung gefeiert wird[1], wenn nicht unsere Darbringung und unser Opfer dem Leiden (des Herrn) entspricht.“ Also Opfer (sacrificium) und Heiligung (sanctificatio) fallen nach Cyprian zusammen. Wie kann nun Renz schreiben (I 228): „Sanctificare hat bei Cyprian nicht den Sinn von opfern, auch nicht den der Darbringung des Opfers“? An anderer Stelle sagt Cyprian (ep. 63, 13): „So kann bei der Heiligung des Kelches nicht Wasser allein geopfert werden[2], wie auch nicht Wein allein geopfert werden kann.“ Daß also Cyprian das Wesen des Meßopfers im Trinken des Kelches findet, ist ausgeschlossen. Renz beruft sich auf Ep. 63, 3, wo das „Weintrinken“ Noes ein Bild des Leidens Christi genannt wird. Aber auf das Trinken ist hier kein Nachdruck zu legen; denn jede Erwähnung von Wein im Alten Testament bezieht Cyprian auf das Leiden Christi, z. B. (nr. 4), daß Melchisedech Wein opferte (obtulit), und (nr. 6) daß nach der Weissagung Jakobs Juda sein Gewand im Weine waschen werde.

Wir haben gesehen, daß weder Justin noch Irenäus noch Cyprian den Opferakt bei der Eucharistie mit ihrem Genusse identifizieren. Die andern vornicänischen Schriftsteller sprechen sich über diesen Gegenstand gar nicht aus. Die vornicänischen Väter sehen also eher in der Heiligung oder Konsekration der eucharistischen Elemente das Opfer als im Genusse. Auch Augustinus unterscheidet den „Empfang“ von der „Darbringung“[3]. Renz beruft sich besonders (I 301) auf eine berühmte Stelle Gregors des Großen (dial. IV 58—59). Gregor sagt hier allerdings klar: „In diesem heiligen Opfergeheimnis wird er (Christus) für uns abermals geschlachtet; wird ja doch hier

---

[1] nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari.

[2] Sic autem in sanctificando calice domini offerri aqua sola non potest.

[3] Contra Faustum XXII 18: Peracti eiusdem sacrificii memoriam celebrant sacrosancta oblatione et participatione corporis et sanguinis Christi.

sein Leib genossen, sein Fleisch zum Heile des Volkes zerteilt, sein Blut nicht mehr in der Ungläubigen Hände, sondern in der Gläubigen Mund vergossen.“ Er findet also die mystische Schlachtung Christi im Genusse der Eucharistie. Aber gleich darauf stellt er, was Renz nicht beobachtet hat, den Moment der Konsekration als das Opfer dar; denn Gregor fährt fort: „Daher wollen wir bedenken, welcher Art dieses Opfer für uns sei, das zu unserer Erlösung das Leiden des eingeborenen Sohnes nachahmt. Denn wer von den Gläubigen möchte zweifeln, daß gerade in der Opferstunde auf des Priesters Stimme hin die Himmel sich öffnen“ usw.?[1] Hier kann nur die Konsekration bei der Messe gemeint sein; das zeigt der Zusatz „auf des Priesters Stimme“. Man muß daher wohl die obigen Worte Gregors so verstehen, daß er nur die Wirklichkeit der Gegenwart Christi erhärten, nicht den Opferakt präzisieren will[2]. Ich halte es daher für ganz verfehlt, wenn Renz behauptet (II 486), im patristischen Zeitalter habe man den Sakrifikalakt nicht vom Akte der Konsekration, sondern vom Genusse des Leibes und Blutes des Herrn ausgesagt.

5. Nach Renz (Einl. 1) ist der Opfercharakter der Eucharistie eine „traditionelle Glaubenswahrheit“, die aus der Heiligen Schrift nicht bewiesen werden könne. Er sagt (I 141): „Von einem ‚Opfern‘ Christi oder seines Leibes und Blutes bei der Feier der Eucharistie weiß die Schrift noch nichts zu sagen — sehr natürlich, weil die Zeitgenossen der Evangelisten und Apostel unter oblatio (Opfer) eines Lebewesens ausschließlich die direkte Opferung durch den Tod desselben verstanden, während doch Christus nur ein ein-

---

[1] Die ganze Stelle heißt: Pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur; eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri usw.?

[2] So Luckmann im Literarischen Anzeiger, Graz 1909, Nr 12.

ziges Mal sterben konnte.“ Dieser seiner Auffassung entsprechend sucht Renz alle Stellen der Heiligen Schrift, welche auf das Meßopfer bezogen werden, anders zu erklären. Hinsichtlich des Melchisedech sage die Heilige Schrift gar nicht, daß er Brot und Wein geopfert habe (hebr. *hozi,* LXX ἐξήνεγκεν, lat. *proferens:* Gn 14, 18); wenn aber Christus in Ps. 109, 4 „ein Priester ewiglich nach der Ordnung des Melchisedech“ genannt werde, so sei sein blutiges Opfer damit gemeint (I 47 91). In der Weissagung des Malachias: „Ich habe kein Wohlgefallen an euch“ usw., ist die reine „Gabe“ (minchah), welche Gott in Zukunft dargebracht werden soll, nach Renz (I 94 f) ihrem Wesen nach nicht zu erkennen; am ehesten sei es eine heilige Speise, die nach Art der Schaubrote von der Gemeinde vor Gott hingelegt werde. Die participia praesentis in den Einsetzungsworten der Eucharistie: „der für euch hingegeben wird (διδόμενον), das für euch vergossen wird (ἐκχυννόμενον)“, erklärt Renz (I 120 ff) von der bevorstehenden Hingabe des Leibes und Blutes Jesu am Kreuze, nicht von einer gegenwärtigen Opferung; die Vulgata habe dieselben also dem Sinne nach richtig durch das Futurum *(quod pro vobis tradetur:* 1 Kor 11, 24; *qui pro multis effundetur:* Mt 26, 28) wiedergegeben. Der hl. Paulus sagt (1 Kor 10, 20 f): „Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht teilnehmen am Tische des Herrn und am Tische der Dämonen“; hier sei unter dem Kelche und Tische des Herrn das eucharistische „Mahl“ zu verstehen und mit Absicht rede der Apostel nicht von einem „Altar“ und Opfer der Christen, weil sie nichts hätten, was sie der Gottheit in den Tod übergeben könnten (Renz I 133 f). Und in den Worten des Hebräerbriefes (13, 10): „Wir haben einen Opferaltar, von dem die nicht essen können, die dem Zelte dienen“, sei das Kreuzesopfer gemeint (Renz I 112 ff).

Das alles wird von Renz als sichere Wahrheit hingestellt, ist aber zum großen Teile

recht zweifelhaft. Über die erwähnten Stellen des Neuen Testamentes wird später (S. 79 ff) die Rede sein. Daß Melchisedech Brot und Wein, die er zu Abraham brachte, auch geopfert hat, wird dadurch höchst wahrscheinlich, daß die Heilige Schrift bei der Erwähnung dieses Ereignisses hinzufügt: „Er war nämlich ein Priester des Allerhöchsten“ (Gn 14, 18), und daß auf seinen priesterlichen Charakter auch sonst in der Heiligen Schrift hingewiesen wird (z. B. Ps 109, 4). Die alte Kirche hat von Anfang an der Eucharistiefeier den Charakter eines Opfers gegeben und die Worte des Propheten Malachias auf sie bezogen [1]; man muß darum annehmen, daß sie die Heilige Schrift in diesem Sinne verstanden hat. Soll sie sich darin geirrt haben? Renz nimmt das an, ich kann es nicht glauben.

Ein großes Verdienst hat sich Renz dadurch erworben, daß er entschieden (I 235—237) der protestantischen Behauptung [2] entgegentritt, der hl. Cyprian habe einen neuen Opferbegriff in die Kirche eingeführt. Cyprian hat es an mehreren Stellen (z. B. ep. 63, 9) klar ausgesprochen, daß der Leib und das Blut Christi vom Priester geopfert werden, z. B. ep. 63, 9: „Das Blut Christi wird nicht geopfert, wenn der Wein im Kelche fehlt.“ Aber so haben auch schon frühere kirchliche Schrift-

---

[1] Das geschieht schon Did. c. 14 und Just. dial. 41.

[2] Höfling (Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer [1851], Einl. V) sagt: „Cyprian ist der erste, welcher von dem Blute Christi als einem Gegenstande der eucharistischen Darbringung redet und den Gedanken ausspricht, daß der Herr selbst zuerst bei der Einsetzung des hl. Abendmahles Gott dem Vater sich als Opfer dargebracht habe.“ Theodor Harnack (Der christl. Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter [1854] 411) spricht von der „falschen Wendung, die bei ihm (Cyprian) der eucharistische Opferbegriff nimmt und die alle Keime der späteren Meßopfertheorien in sich trägt“. In letzter Zeit wird man schon vorsichtiger; Adolf Harnack (Lehrb. d. Dogmengesch. I⁴ 467 A. 2) schreibt: „Die Übertragung der Opfervorstellung auf die konsekrierten Elemente, die Cyprian höchst wahrscheinlich schon vorgefunden hat“ usw.

steller, wie Justin (dial. 41) und Irenäus (IV 17, 5 u. 18, 4; vgl. unten S. 86 ff), sich ausgedrückt, und Cyprian hat mit jenen Worten nichts anderes gemeint, als daß die Eucharistie eine Erneuerung oder Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers ist; er sagt nämlich ep. 63, 14: „Er hat sich selbst dem Vater als Opfer dargebracht und dieses zu seinem Gedächtnis zu tun befohlen“, und ep. 63, 17: „Das Leiden des Herrn ist nämlich das Opfer, das wir darbringen.“ Origenes schreibt ganz wie Cyprian (in Iesu Nave II 1): „Du siehst, wie die Altäre nicht mit dem Blute der Stiere besprengt, sondern durch das kostbare Blut Christi geheiligt werden.“ Eusebius[1] bedient sich derselben doppelten Ausdrucksweise wie Cyprian; er sagt sowohl: „Das Andenken an das Opfer Christi darbringen“ als auch: „Die Gegenwart Christi im Fleische und seinen angenommenen Leib opfern“.

6. Großes Aufsehen, ich möchte fast sagen, große Beunruhigung rief eine Schrift hervor von Dr Franz Wieland, Subregens in Dillingen: „Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie“[2]. Es ist eine kleine Studie (106 S.), die ganz auf Renzschen Gedanken fußt; aber der Verfasser geht über diese Gedanken hinaus oder verfolgt sie in Konsequenzen hinein, die recht zweifelhaft und nicht ungefährlich sind[3]. Wielands Schrift wurde aber sehr gelobt, besonders von A. Harnack, der sie sogar in seiner Kaisersgeburtstagsrede 1907 erwähnte und von ihr sagte, sie behandle den ursprünglichen christlichen Opferbegriff in einer Weise, „daß kein protestantischer Kirchenhistoriker etwas daran zu tadeln finden wird“. Auch Funk schrieb[4]:

[1] Demonstr. evang. I 13: μνήμην τῆς θυσίας Χριστοῦ προσφέρειν, und: τὴν ἔνσαρκον τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν καὶ τὸ καταρτισθὲν αὐτοῦ σῶμα προσφέρειν.

[2] Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München, herausgegeben von A. Knöpfler, 2. Reihe, Nr 11, München 1906.

[3] Das Renzsche Werk wird von Wieland oft zitiert und gelobt, nie kritisiert. Wieland hat im Jahre 1900 eine schöne Schrift veröffentlicht: Ein Ausflug ins altchristliche Afrika.

[4] Theol. Quartalschr. 1907, 466.

„Die Schrift ruht auf eindringenden Studien und ihre Hauptsätze dürften richtig sein, wenn auch im einzelnen da und dort eine Korrektur eintreten darf. Die Wissenschaft verdankt ihr eine erhebliche Förderung. Dem Verfasser gereicht sie zur hohen Ehre.“ Im allgemeinen aber erklärte man sich auf katholischer Seite gegen Wieland; manche meinten, seine Hauptthese sei durch Satz 49 des neuen Syllabus des Papstes Pius X. verworfen. Ich selbst erklärte mich gegen Wieland in der ersten Auflage dieses Buches (S. 63—68) und zweimal im „Katholik“[1]. Am schärfsten trat ihm P. Emil Dorsch S. J. entgegen in einem Artikel „Altar und Opfer“ der Zeitschrift für katholische Theologie 1908, 307—352. Die Kontroverse spitzte sich leider persönlich zu. Wieland antwortete in stark erregter Stimmung mit dem Büchlein: „Die Schrift Mensa und Confessio und P. Emil Dorsch S. J. in Innsbruck“ (München 1908); dann erschien aus Dorschs Feder im Anfange des Jahres 1909 das Buch: „Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt“ (Innsbruck, 395 S., gr. 8^0) und endlich im Herbst 1909 eine dritte Schrift Wielands: „Der vorirenäische Opferbegriff“ (München, 234 S.)[2]. Die beiden zuletzt genannten Schriften behandeln ihren Gegenstand ruhig und gründlich, allerdings von verschiedenem Standpunkte; Wieland erklärt in Sperrdruck (Vorrede S. V): „Ich halte alles, was ich in Mensa und Confessio, sowie in meiner ‚Antwort‘ niedergeschrieben, nach wie vor als durchaus auf Wahrheit beruhend aufrecht.“ Man muß ihm zugestehen, daß er namentlich in seiner letzten Schrift seinen Standpunkt besser begründet und auch die dogmatischen Bedenken gegen denselben gemindert hat; damit soll aber nicht gesagt sein, daß man

[1] Jahrgang 1909, I 74—76 u. 150—151.

[2] Dorsch hat noch geantwortet mit dem Artikel „Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des ‚vorirenischen‘ Opferbegriffes“, in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1910, 71—117; mit diesem will auch er seinerseits die Kontroverse abschließen.

ihm in allem folgen muß. Ich werde im folgenden zu seinen wichtigsten Behauptungen Stellung nehmen. Um keine Mißdeutung aufkommen zu lassen, gebe ich seine Thesen, wie er sie am Anfange seiner letzten Schrift[1] formuliert hat (S. XI f), hier wörtlich wieder:

„1. Die Eucharistiefeier der Urkirche bestand darin, daß man über Brot und Wein Gott danksagte durch ein Gebet, welches Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelte zum Zweck des Genusses. Das Ganze hatte den Charakter eines gemeinsamen Mahles, galt aber als das Opfer des Neuen Bundes, welches dadurch ein Opfer war, daß durch das Danksagungsgebet Jesus Christus im Hinblick auf sein Kreuzopfer vergegenwärtigt wurde. Das Opfer ward also liturgisch als ein Gebet aufgefaßt.

2. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts begann man allmählich, die danksagende Vergegenwärtigung Christi symbolisch als eine Darbringung dieses Christus, als Gabe an Gott, anzusehen. Aus dem Danksagungsopfer wurde ein Darbringungsopfer. Der Opferakt selbst wurde innerlich nicht alteriert, erhielt aber eine symbolische Einkleidung, welche seitdem in den Sprachgebrauch der Kirche übergegangen ist.

3. Da das Opfer Christi nach der Lehre der Schrift ein einziges, nämlich das Kreuzopfer, ist und da nach der Lehre der Kirche das Meßopfer mit dem Kreuzopfer identisch ist, so besteht das Meßopfer darin, daß durch die Konsekration Christus, dessen einmalige Opfertat vor Gott ewig ist, und, weil diese Opfertat von der Person Christi untrennbar ist, auch dessen einmalige Opfertat vor Gott in anderer, eucharistischer Erscheinung gegenwärtig wird. Die Messe ist also das Kreuzopfer selbst, vergegenwärtigt durch das Konsekrationsgebet der Menschen. Darum ist das Meßopfer nach seiner liturgischen Seite hin ein Gebet, wie die Urkirche gelehrt hat, und kann nur bildlich eine Gabendarbringung von seiten der Menschen genannt werden, eine Symbolik, welche die Urkirche bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vermieden und abgelehnt hatte, deren buchstäbliche Auffassung aber auch bis zur Stunde noch nicht als Offenbarungswahrheit nachgewiesen oder gar definiert ist."

7. Wieland sagt, die Eucharistiefeier der Urkirche habe den Charakter eines gemeinsamen Mahles gehabt. An anderen Stellen erklärt er

---

[1] Ich zitiere Wielands erste Schrift als M. und C., die dritte als „Opferbegriff"; wo ich Dorsch erwähne, ist dessen Buch „Opfercharakter der Eucharistie" gemeint.

sich genauer: „Wir finden die Liturgie des apostolischen Jahrhunderts ausschließlich unter dem Bilde des Mahles. Dieses Mahl und die damit verbundene Verherrlichung Gottes galt ihr als das Opfer des Neuen Bundes“ (M. und C. 45); „und so kennt die christliche Liturgie von damals ein Opfer im Sinne einer einen Altar erheischenden Kulthandlung nicht“ (a. a. O. 36). Dagegen muß ich entschieden protestieren. War die Eucharistiefeier wesentlich ein Mahl und zugleich, wie Wieland zugibt, ein Opfer, so muß das Wesen des Opfers in der Kommunion gelegen haben, während doch Wieland auch für jene Zeit betont, daß die Konsekrationsgebete den Kern des Opfers bildeten. Wieland hat so wenig wie Renz (oben S. 64 f) beweisen können, daß die Urkirche die Eucharistie nur als Mahl betrachtet hat[1]; wenn z. B. Justin berichtet (ap. I 65), daß die Konsekration durch ein langes Danksagungsgebet geschah, so ist damit zur Genüge ausgesprochen, daß man bei der eucharistischen Feier nicht weniger Wert auf die Konsekration als auf die Kommunion legte. Wenn Wieland an der Behauptung festhält, daß die Liturgie der ältesten christlichen Zeit das Eucharistieopfer nur unter dem Bilde eines Mahles gekannt habe, so muß er sich nicht wundern, wenn man den 49. Satz des neuen Syllabus auf ihn anwendet: „Indem das christliche Abendmahl allmählich die Gestalt einer liturgischen Handlung annahm, erlangten die, welche dem Abendmahle vorzustehen pflegten, den priesterlichen Charakter.“ Um dieser Fährlichkeit zu entgehen, beruft er sich darauf (Opferbegriff 220), er habe immer das „Brotbrechen“ in der ältesten Kirche von der „Koinonie“, d. h. vom Liebesmahle, unterschieden und damit gesagt, daß das Brotbrechen nicht eine Fortsetzung der Koinonie war, sondern eine hohe, eigentlich liturgische Bedeutung hatte. Diese Unterscheidung machen auch Funk und Harnack; aber andere, wie Jülicher, trennen für die älteste Zeit die Eucharistie nicht vom Liebesmahle, d. h., sie betrachten die Eucharistie jener Zeit als eine vollstän-

[1] Vgl. auch Dorsch, Der Opfercharakter 259—261.

dige Mahlzeit, an der man sich sättigen konnte; diese Auffassung wird durch 1 Kor 11 und die Didache (c. 9) sogar nahegelegt. Jedenfalls ist das Gegenteil nicht streng erweislich, und es wäre darum verhängnisvoll, wenn man darauf allein den Opfercharakter der Eucharistie gründen wollte.

8. Wieland erklärt immer wieder (z. B. Opferbegriff S. 182), daß er „keineswegs den Opfercharakter der Messe, sondern lediglich die Anwendbarkeit der hergebrachten Schuldefinition auf das Opfer des Neuen Bundes bestreite". Die hergebrachte Definition des Opfers lautet: „Ein Opfer ist die Darbringung einer sichtbaren Gabe, die auf mystische Weise durch Zerstörung oder Veränderung Gott geweiht wird, um ihn als höchsten Herrn anzuerkennen und zu ehren."[1] Nach dieser Erklärung ist zu einem Opfer im engeren oder eigentlichen Sinne die Vernichtung oder doch Veränderung einer sinnenfälligen Gabe erforderlich. Es wurde schon oben gezeigt (S. 62 f), daß man seit dem Tridentinum alle diese Elemente des Opfers auch beim heiligen Meßopfer nachweisen wollte, daß man insbesondere sich bei demselben nicht mit einer symbolischen Schlachtung Christi begnügte, sondern eine wirkliche, neue Vernichtung oder Veränderung der Opfergabe annahm; es wurde auch gesagt, daß Renz diesen Bestrebungen entschieden entgegentrat. Wieland geht auch darin weiter; er sagt (Opferbegriff S. 189): „Ich glaube den Satz aussprechen zu dürfen, daß man auf einem Opferbegriff im Sinne einer materiellen Gabendarbringung niemals wird eine Meßerklärung aufbauen können, welche nicht mit der Logik oder mit dem Dogma oder mit beiden in Konflikt stünde, sobald man mit dem Begriff ‚Gabe'

---

[1] Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum eius destructione vel immutatione soli deo facta per legitimum ministrum ad recognoscendum supremum eius in res omnes creatas dominium ritu mystico consecrata. So Simar, Lehrb. d. Dogmatik § 155, 1; ebenso Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten 479.

Ernst macht. Das haben auch die vielen Meßopfertheorien bewiesen, welche sämtlich auf der Voraussetzung des Opfers als einer Gabe basieren.... Diese Erfahrung berechtigt aber zu dem Schluß, daß eben diese Voraussetzung, daß das Opfer wesentlich in der Darbringung einer Gabe bestehen müsse, irrig sein muß.“ Wieland setzt dann weiterhin auseinander, daß der Endzweck jedes Opfers die Vereinigung des Menschen mit Gott gewesen sei[1]; der Weg hierzu sei aber einzig ein guter Tod, und so seien die Menschen auf den Gedanken gekommen, sich der Gottheit durch ein symbolisches Sterben zur Vereinigung anzubieten. „Man bot der Gottheit symbolisch das eigene Leben an, indem man das Beste von dem, was unser Leben bedingt und erhält, d. i. die edelsten Lebens- und Genußmittel, vor Gott vernichtete zum symbolischen Ausdruck dafür, daß es im Grunde der Mensch selbst war, der sich und sein Leben Gott als dem absoluten Herrn zu weihen und so in die Gemeinschaft mit Gott zurückzukehren suchte. Ja, man ging noch weiter und tötete als Stellvertreter der sündigen Menschheit ein Tier, in dessen Genuß man sich mittels der Opfermahlzeit mit der Gottheit teilte und so eine symbolische Einheit mit Gott herzustellen versuchte. Dieses Vernichten vor Gott nannte man Gott etwas ‚darbringen‘, den Gegenstand selbst eine ‚Gabe‘ an Gott. Allein nicht in einer konkreten ‚Gabe‘ an Gott lag eigentlich der Opfercharakter, sondern in einer Tat, in der am konkreten Opferobjekt vollzogenen symbolisen Selbstvernichtung“ (a. a. O. S. 191 f).

Im folgenden setzt Wieland auseinander, daß a u c h d a s i s r a e l i t i s c h e V o l k, „gleich den Heiden, i n m e n s c h l i c h e r K u r z s i c h t i g k e i t u n d Ä u ß e r l i c h k e i t fort und fort das Symbol für das Wesen gehalten, den Intentionen Gottes durch die äußerliche Darbringung konkreter Gaben zu genügen geglaubt und sich daran gewöhnt habe, in diesen Gaben schlechthin das Opfer zu sehen“. Schon die Propheten haben das Volk auf diesen

---

[1] Aug. de civ. dei X 6: Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus deo.

Irrtum hingewiesen: „Will der Herr etwa Brand- und Schlachtopfer und nicht vielmehr, daß man der Stimme des Herrn gehorche? Gehorsam ist besser als Opfer" (1 Sm 15, 22). „An Brandopfern hast du kein Gefallen, ein Opfer für Gott ist ein zerknirschter Geist" (Ps 50, 18 f). „Ich habe euren Vätern, als ich sie aus Ägypten herausführte, nichts gesagt oder befohlen von Brand- und Schlachtopfern, sondern das habe ich ihnen befohlen und gesagt: höret meine Stimme, so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein" (Jr 7, 22 f).

Man kann mit diesen Ausführungen Wielands ganz einverstanden sein. Sie gipfeln in dem Gedanken, daß zum Opfer im eigentlichen Sinne nicht unbedingt eine sichtbare Gabe gehört, daß vielmehr die konkreten Opfergegenstände und ihre Darbringung „lediglich symbolische Bedeutung" haben und nach den Aussprüchen der Heiligen Schrift selbst für die Gottesverehrung entbehrlich sind. In diesem Gedanken deckt sich mit den Ausführungen Wielands die Opfertheorie, welche im Jahre 1908 Dr Pell, Lyzealprofessor zu Passau, veröffentlicht hat[1]; er formuliert (S. 12) seine Ansicht also: „Das Wesen des Opfers ist überhaupt nicht an bestimmte Formen (Riten) gebunden, sondern wenn die vernünftige Kreatur auf Erden in rückhaltlosem Gehorsam, in einer durch gar kein Hindernis entwegbaren Liebestreue sich vor Gott und für Gott betätigt, so ist dies, unter dem Gesichtspunkt einer ‚Darbringung' oder ‚Gabe' an Gott gefaßt, ein ‚Opfer', ja die rechte Konzentration aller Opfer." Indem der Verfasser diesen Opferbegriff auf den Kreuzestod Jesu anwendet, erklärt er (S. 15): „Es ist also beim Kreuzesopfer nicht das Leiden und Sterben Jesu als solches das Angenehme und Wertvolle vor Gott. Gott ist nicht blutdürstig und rachsüchtig, so daß ihm etwa das schmerzliche Gliederzucken und Todesröcheln seines

[1] Noch ein Lösungsversuch der Meßopfer-Frage unter Revison des Opferbegriffes, Passau 1908 (Separatabdruck aus der Theol.-prakt. Monatsschrift, Linz 1908, 641—675).

Sohnes Lust und Genügen bereiten würde. Nicht was Christo angetan wurde, gefiel Gott, sondern was Christus tat..., nämlich ein unendlich vollkommener Gehorsamsakt.“ Wenn aber der Verfasser weiterhin sagt, das Opfer Christi habe, wie sein Gehorsam, schon mit seinem Eintritt in die Welt (vgl. Hebr 10, 5—7) begonnen und dauere auch ewig im Himmel fort, so wird man dagegen doch mit Wieland (Opferbegriff 200) bemerken müssen, nicht eine Gesinnung, sondern nur eine Betätigung derselben, ein Akt könne als Opfer bezeichnet werden.

9. In der Begriffsbestimmung des Opfers der heiligen Messe schließt sich Wieland an Renz an (oben S. 61 f). Er weist nachdrücklich darauf hin, daß der Ausdruck „Gabendarbringung“ (offerre corpus et sanguinem Christi), mit dem das Konzil von Trient die Tätigkeit des konsekrierenden Priesters bezeichnet, nur eine Anlehnung an die althergebrachte Opferterminologie und symbolisch zu verstehen sei. Wieland sagt (Opferbegriff 209): „Nicht die einfache Gegenwart Christi in der Eucharistie ist es, was Gott von uns verlangt, sondern das Gegenwärtigsetzen Christi;... sein Opfer sollte auf diese Weise auch unser Werk sein; wie er am Kreuze Gott verherrlicht und versöhnt hat, so sollen auch wir, indem wir diese seine Verherrlichungstat vor Gott in neue Erscheinung treten lassen, Gott preisen und versöhnen.“ Diese unsere Mitbeteiligung am Opfer Christi in der heiligen Messe werde seit dem dritten Jahrhundert ein Darbringen und Opfern des Leibes und Blutes Christi genannt; aber das heiße nicht: „Wir schenken Gott Leib und Blut Christi“, sondern: „Wir vergegenwärtigen die Trennung von Leib und Blut oder den Tod Christi wahrhaft und wirklich, und zwar nicht im Sinne einer Wiederholung, sondern nur in einer neuen Erscheinungsform“ (a. a. O. 212). Für diese Erklärung kann sich Wieland mit Recht, wie mir scheint, darauf berufen, daß gemäß dem Konzil von Trient der Opferpriester in der heiligen Messe Christus selbst ist

(„idem offerens“, sess. 22 cap. 2); wenn also dasselbe Konzil vom menschlichen Priester sagt, daß er Leib und Blut Christi opfere (sess. 22 can. 1), so kann das nur heißen, daß er zur Selbstopferung Christi durch die Konsekration mitwirkt; das „Opfern“ ist also als eine bildliche Umschreibung des Konsekrierens zu betrachten.

Ist das aber so, dann stände es mit der Lehre des Konzils von Trient gar nicht in Widerspruch, wenn die vorirenäischen Väter, wie Wieland behauptet, die eucharistische Danksagung oder das Konsekrationsgebet als das Opfer der Christen bezeichnet und den Begriff der Gabendarbringung gar nicht auf das Meßopfer angewandt hätten. Auch Wieland gibt zu, daß die Eucharistiefeier vor Irenäus als ein Opfer im eigentlichen Sinne, als eine liturgische Handlung anerkannt war; er bestreitet nur, daß man vor Irenäus von der Darbringung des Leibes und Blutes Christi durch den Priester gesprochen habe. Er weist ferner darauf hin (a. a. O. S. 219 ff), daß auch der Priesterbegriff in der christlichen Kirche eine neue Gestalt und einen neuen Inhalt bekommen habe. Im Alten Testament war der Priesterbegriff eng verknüpft mit dem Begriff „Opfergabe“; die Priester der Juden und Heiden hatten der Gottheit „Gaben“ darzubringen. An die Stelle der alttestamentlichen Priester trat nun, wie der Hebräerbrief (c. 5) ausführt, Christus selbst; er ist der Opferpriester am Kreuze und auch in der heiligen Messe. „Die Priester der katholischen Kirche sind also“, sagt mit Recht Wieland (a. a. O. S. 223), „nicht Priester, weil sie eine Gabe darbringen, sondern Priester, weil sie dem einen Priester als sichtbare Organe dienen, wenn er sein Opfer darbringt.“ Das ist auch wohl der Grund dafür, daß man in den zwei ersten Jahrhunderten die Vorsteher der Kirche nicht Priester (sacerdotes) genannt hat; erst Tertullian gibt ihnen diesen Namen. Weil der christliche Priester keine sichtbare Gabe darbrachte, wie der jüdische und heidnische Priester, mag man anfangs Bedenken getragen haben, ihm dessen Namen (sacerdos, ἱερεύς) zu geben.

10. Aber ist es denn wahr, daß die vorirenäische Kirche kein reales Opfer, keine „Darbringung“ des Leibes und Blutes des Herrn gekannt hat? Wieland hat das in seiner Schrift „Mensa und Confessio“ im Jahre 1906 mit aller Zuversicht behauptet, und gerade diese Behauptung war der Mittelpunkt des Streites, der sich an jene Schrift geknüpft hat. Wieland hat dann weiter aus dem Mangel eines realen Opfers in der Urkirche den Schluß gezogen, daß sie auch keinen materiellen Altar, sondern nur Mahltische gehabt haben könne, und hat sich alle Mühe gegeben zu beweisen, daß das Wort θυσιαστήριον, wo es im Neuen Testamente und bei den Apostolischen Vätern vorkommt, niemals im Sinne eines christlichen Altares oder eines liturgischen christlichen Gerätes zu verstehen sei. Bei dem Beweise dieser These stellt er sich auf den Renzschen Standpunkt (oben S. 68 ff), daß überhaupt aus der Heiligen Schrift der Opfercharakter der Eucharistie in keiner Weise erwiesen werden könne[1]. Um die Berechtigung dieser Sätze zu prüfen, ist es notwendig, die einzelnen Schriftstellen und die Aussprüche der Väter vor 300, die in dieser Frage in Betracht kommen, Revue passieren zu lassen, und das soll im folgenden geschehen.

Die participia praesentis διδόμενον und ἐκχυνόμενον in den Einsetzungsberichten der Synoptiker versteht Wieland (Opferbegriff 1 ff) mit Renz im Sinne des Futurs, also vom bevorstehenden Kreuzestode des Herrn. Als Gründe dafür gibt er an: a) Die ganze alte offizielle Kirche habe diese Partizipia futurell übersetzt, wie

[1] Er stellt sich damit sogar zu protestantischen Forschern in Gegensatz. K. G. Goetz (Die heutige Abendmahlsforschung in ihrer geschichtl. Entwicklung[2], Leipzig 1907) schreibt (S. 185): „Trotzdem beharre ich auf der Meinung, daß die Opferauffassung vom Abendmahl in mancher Hinsicht sowohl im Neuen Testament gut begründet ist als in den anderen alten Berichten. Die bisherige protestantische wissenschaftliche Theologie ist da, soviel ich sehe, merkwürdig blind gewesen.“

denn auch die Vulgata, die Kommentare des Hieronymus und der heutige Meßkanon tradetur und effundetur hätten. Dorsch bemerkt dagegen[1], daß die Lesart der Vulgata ursprünglich wohl geheißen habe traditur und effunditur. Hier scheint mir Wieland recht zu haben; denn die Itala hatte zur Zeit des Cyprian das Futur[2], und dieses hat auch Hieronymus in seinen lateinischen Texten gehabt[3]. Wieland sagt b), das griechische part. praes. habe in der Heiligen Schrift oft futurischen Sinn, auch wenn es bei einem Hauptverbum im Präsens steht, und bringt dafür eine Anzahl von Stellen bei; dagegen bemerkt Pohle[4], es lasse sich im Griechischen keine Stelle finden, in der das part. praes. etwas Zukünftiges bedeute, am allerwenigsten eine solche, in der das verbum finitum im Präsens steht. Auch in diesem Punkte hat Wieland recht; es gibt eine ganze Menge von Stellen der Heiligen Schrift, in denen das griechische part. praes. den Sinn des Futurums hat, auch bei einem Präsens als verbum finitum. Das participium futuri ist überhaupt in der griechischen Bibel selten[5].

---

[1] Der Opfercharakter 208 ff; er beruft sich auf Pesch, Praelectiones dogmaticae II[2] 373 nr. 871.

[2] Vgl. von Soden, Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians (Texte u. Unters. XXXIII. Bd.), Leipzig 1909, 420: *effundetur* in Matth. 26, 28 und S. 444 dasselbe in Marc. 14, 24.

[3] Commentarius in Matth. bei Mi. 26, 195: *effundetur* und In ep. I ad Cor. bei Mi. 30, 752: *tradetur*.

[4] Lehrb. d. Dogmatik III 333.

[5] Vgl. Alex. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauches, Berlin 1859, § 144, 10. Eine Sammlung von Stellen der genannten Art findet sich bei Wieland (Opferbegriff 4 f) und bei Buttmann (a. a. O. 178); genannt seien hier: Mt 26, 25: ὁ παραδιδούς, während kurz vorher steht (v. 23): οὗτός με παραδώσει. Jo 21, 20: τίς ἐστιν ὁ παραδιδούς σε. 2 Kor 2, 15: ὅτι Χριστοῦ εὐωδία ἐσμεν τῷ θεῷ ἐν τοῖς σωζομένοις καὶ ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις. 1 Kor 4, 14: οὐκ ἐντρέπων ὑμᾶς γράφω ταῦτα. 2 Petr 3, 11: τούτων οὕτως πάντων λυομένων (cum igitur haec omnia dissolvenda sint) ποταποὺς δεῖ ὑπάρχειν ὑμᾶς. Nicht gehört dahin das Partizip ὁ ἐρχόμενος (z. B. 1 Thess 1, 10), weil dieses Verbum in allen Formen des Präsens futurischen Sinn haben kann; vgl. Krüger, Griech. Sprachlehre § 53, 1, 8.

Die Gegenüberstellung des Tisches des Herrn und des Tisches der Dämonen in 1 Kor 10, 20 dürfte wohl voraussetzen, daß der Tisch des Herrn denselben Opfercharakter hat, den der hl. Paulus an dieser Stelle dem Tische der Dämonen unzweifelhaft beilegt. Dagegen meint Wieland (Opferbegriff 10 ff), das tertium parationis sei an dieser Stelle nicht der Opfercharakter, sondern die Gemeinschaft; der Apostel wolle sagen: „Ihr habt teil an Christus; wer aber an den Göttermahlzeiten teilnimmt, hat Gemeinschaft mit den Dämonen; ihr könnt aber nicht an beiden zugleich teilhaben; also meidet den Götzendienst!" Ganz anders urteilt, wie früher Bellarmin[1], so heute der Protestant K. G. Goetz[2].

Die Stelle Hebr 13, 10: „Wir haben einen Opferaltar (θυσιαστήριον), von dem die Zeltdiener nicht essen dürfen", wird von Wieland (a. a. O. 16 ff; M. und C. 25 u. 39) bildlich verstanden und auf Christus am Kreuze bezogen. Die Leiber der Tiere, deren Blut in das Allerheiligste vom Hohenpriester gebracht wurde, mußten „außerhalb des Lagers" verbrannt werden, durften also von den Zeltdienern nicht gegessen werden; so habe auch Jesus außerhalb des Tores gelitten und wir müßten uns von den Zeltdienern absondern, wenn wir seine Diener sein wollten. Wieland meint, selbst wenn man diesen Vers vom Essen der Eucharistie verstehen wolle, ergebe sich daraus für den Opfercharakter der Eucharistie nichts. Ich muß ihm darin widersprechen. Die Stelle hat folgenden Sinn: Der Apostel hat in v. 9 seine Christen vor den jüdischen Kult-

---

[1] De controversiis christianae fidei III c. 15 nr. 35: Scriptura apud Paulum tam aperte confert cenam domini cum sacrificiis Hebraeorum et gentilium, ut plane sit caecus, qui non videt eam ex Pauli sententia sacrificium esse.

[2] Goetz (a. a. O. 186): „Vor allem verlangt die in den folgenden Versen stattfindende Gleichsetzung mit jüdischen und heidnischen Opfern unbedingt, daß der hier genannte Kelch ein eigentlicher Opferbecher ist, nicht etwa bloß verdankt oder gesegnet im uns geläufigen abgeblaßten Sinne; sonst fiele die Ähnlichkeit mit anderen Opfern dahin."

oder Opferspeisen gewarnt und sagt in v. 10, daß sie einen eigenen Opferaltar haben, an dem die Juden nicht teilnehmen können; um nun zu beweisen, daß den Juden dieser Zutritt verwehrt sei, sagt er: Jesus ist außerhalb des Lagers gestorben und darum kann sein Fleisch nicht zum Opfermahle für Juden verwandt werden. Unter dem Opferaltar in v. 10 ist also offenbar die Eucharistie zu verstehen, die nach der in 1 Kor 10 ausgesprochenen Lehre des Apostels das Opferfleisch Christi ist; indem nun der Tisch der Eucharistie ein θυσιαστήριον genannt und mit dem jüdischen Opfertisch verglichen wird, ist sie klar als Opfer gekennzeichnet.

Wenden wir uns der Tradition zu, so ist zuerst auf Didache c. 14 zu verweisen: „Am Herrntage versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr vorher eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer (θυσία) rein sei.“ Die Eucharistiefeier wird hier ein Opfer genannt, und es wird weiterhin Mal 1, 11 auf sie angewandt, also die Stelle, in der von dem Opfer die Rede ist, das in Zukunft die jüdischen Opfer ersetzen soll. Worin allerdings das Eucharistieopfer besteht, wird in der Didache in keiner Weise erklärt.

Deutlicher spricht sich Klemens von Rom aus. Er setzt, wie Harnack bemerkt[1], „die Auffassung der ganzen Abendmahlshandlung als einer Opferhandlung voraus, wenn er (1 Cor. c. 40—44) die Episkopen und Diakonen mit den alttestamentlichen Priestern und Leviten parallelisiert und das ‚Gabendarbringen‘ (προσφέρειν τὰ δῶρα) als ihre Hauptaufgabe bezeichnet“. Dieses tut er c. 44, 4: „Denn es wird uns keine geringe Sünde sein, wenn wir die vom Episkopate verdrängen, welche untadelig und heilig die Gaben dargebracht haben.“[2] Der Ausdruck προσφέρειν τὰ

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. I⁴ (1909) 231 A. 1.

[2] So ist doch wohl mit Funk zu übersetzen, nicht wie Dorsch (Opfercharakter 230) und Wieland (Opferbegriff 49) es mit der alten lateinischen und mit der koptischen Übersetzung tun: „wenn wir die absetzen, welche untadelig und heilig die Gaben des Episkopates

δῶρα ist viel eher von realen Opfergaben als von den Eucharistiegebeten zu verstehen, *spricht also gegen Wieland*[1].

Das von *Ignatius von Antiochien* öfters gebrauchte Wort θυσιαστήριον kann nicht immer auf die Eucharistie bezogen werden. Auch Ephes. 5, 2 ist diese Beziehung unwahrscheinlich; die Stelle lautet: „Niemand täusche sich; wenn jemand nicht innerhalb des Altares (ἐντὸς τοῦ θυσιαστηρίου) ist, geht er des Gottesbrotes verlustig; denn wenn das Gebet des einen und des anderen so viel vermag, um wie viel mehr das des Bischofs und der ganzen Gemeinde." Den Ausdruck „*innerhalb des Altares*" erklärt Ignatius selbst Trall. 7, 2; er sagt hier, „außerhalb des Altares sein" heiße: „getrennt von Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas tun"; dieser Sinn paßt auch genau auf die obige Stelle, in der also vom Dasein eines wirklichen Opferaltars in der christlichen Gemeinde nichts gesagt wird. Dagegen scheint mir Philad. 4 für einen solchen Altar zu sprechen; eine andere Deutung dieser Worte hat auch Wieland (Opferbegriff 57 f) nicht wahrscheinlich machen können; die Stelle heißt: „Beeifert euch also, euch der *einen* Eucharistie zu bedienen; denn *eines* ist das Fleisch unseres Herrn, *einer* der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, *einer* der *Altar*, wie *ein* Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen."

Die *Apologeten* des zweiten Jahrhunderts bemerken öfters im Gegensatze zu den heidnischen und jüdischen

---

dargebracht haben." Im griechischen Texte heißt es: ἐὰν τοὺς . . . προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν; daß hier der Genitiv τῆς ἐπισκοπῆς zu ἀποβάλωμεν gehört, folgt a) aus c. 44, 3, wo es heißt: ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας; b) daraus, daß der Ausdruck τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς und ἀποβαλλεῖν ohne Genitiv keinen rechten Sinn haben.

[1] Das Wort προσφέρειν wird siebenmal im Klemensbrief gebraucht, und zwar fünfmal deutlich von realen Opfergaben (4, 4 vom Opfer Kains, 10, 7 von der Opferung Isaaks, 41, 2 dreimal von den jüdischen Kultopfern); 43, 2 bedeutet es „herbeibringen" (ῥάβδους), 47, 2 „herbeiführen" (ἁμαρτίαν).

Opfern, daß Gott, der Schöpfer des Weltalls, einer Gabe von seiten des Menschen nicht bedürfe. Wieland schließt daraus (Opferbegriff 61 ff), daß nach ihrer Vorstellung die Eucharistie keine Opfergabe gewesen sei und daß nur das Gebet bei derselben als das liturgische Opfer der Christen betrachtet worden sei. Dieser Schluß erscheint mir zu kühn. Gesetzt — was Wieland leugnet — die Apologeten hätten wirklich den Leib und das Blut Christi als Opfergaben betrachtet, so hätten sie doch ihren heidnischen und jüdischen Gegnern diesen Opfercharakter der Eucharistie nicht klarmachen können; sie begnügen sich daher mit dem Hinweis, daß die Christen die materiellen Opfer der anderen Religionen verwerfen und ein geistiges Opfer haben, dessen Wesen sie als Gebet bezeichnen. Wieland wendet dagegen ein (a. a. O. 80), daß Justin in seiner Apologie „vom christlichen Mysterium nichts, aber auch gar nichts verschweigt". Allerdings erklärt er dem Kaiser das Wesen der Taufe und der Eucharistie; aber ich frage: Wäre es ihm wohl möglich gewesen, seinen Gegnern klarzumachen, daß die Opfer der Christen nicht Brot und Wein, sondern Leib und Blut Christi seien, daß also in der Eucharistie nicht nur Christus gegenwärtig sei, sondern daß sie auch eine Vergegenwärtigung seines blutigen Opfertodes sei? Auf diesen Punkt bezogen sich auch die Verleumdungen der Heiden nicht; sie nahmen den Christen nur übel, daß sie den Leib und das Blut Christi genossen.

Betrachten wir die Aussprüche der Apologeten genauer. Aristides (c. 4) und Athenagoras (leg. 13) sagen, Gott bedürfe keiner geschaffenen Kreatur und darum auch nicht des Blutes, des Fettdampfes oder des Rauchopfers; Athenagoras fügt noch bei: „Für ihn (Gott) ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet, die Erde zum Mittelpunkte gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen." Unter dem „un-

blutigen Opfer“ und der „geistigen Anbetung“ versteht der Apologet wahrscheinlich die Eucharistie.

Justin sagt (ap. I 13), die Christen seien nicht gottlos, wenn sie auch Gott keine Blut-, Rauch- und Trankopfer darbringen, deren er nicht bedarf. Worin ihr Gottesdienst besteht, erklärt er also (a. a. O.): „Wir loben Gott durch ein Wort des Gebetes und der Danksagung für alles, was wir zu uns nehmen [1], nach Kräften, da wir gelernt haben, daß diese Verehrung allein seiner würdig sei, daß wir nämlich das von ihm zum Lebensunterhalt Geschaffene nicht dem Feuer übergeben, sondern es uns selbst und den Dürftigen darbringen, ihm aber dankbar durch das Wort (διὰ λόγου) feierlichen Lobpreis emporsenden.“ An einer anderen Stelle (dial. 117) spricht sich Justin genauer über diese Opfer der Christen aus. Der Jude Tryphon hatte die reinen Opfer, von denen Malachias (1, 11) weissagt, auf die Gebete der Juden in der Diaspora bezogen; darauf entgegnet Justin: „Daß Gebete und Danksagungen, von Würdigen vollzogen, die einzigen vollkommenen und gottgefälligen Opfer sind, das sage auch ich; denn diese allein haben auch die Christen zu tun (ποιεῖν, zu opfern?) überkommen, auch bei der Gedächtnisfeier ihrer trockenen und flüssigen Nahrung, bei der sie auch des Leidens gedenken, welches der Gottessohn für sie erduldet hat.“ [2]

Man kann nicht leugnen, daß Justin an diesen Stellen, namentlich an der zweiten, Gebete und Danksagungen als die einzigen und eigentlichen Opfer der Christen bezeichnet,

---

[1] Griechisch: ἐφ’ οἷς προσφερόμεθα. Dorsch und Wieland übersetzen falsch: „über dem, was wir darbringen“; προσφέρεσθαι heißt gewöhnlich „genießen“, z. B. Xen. Cyr. IV 2, 41; Aesch. 1, 145; τὸ προσφερόμενον = die Nahrung bei Xen. Cyn. 6, 2.

[2] Dial. 117: Ὅτι μὲν οὖν εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἀξίων γενόμεναι τέλειαι μόναι καὶ εὐαρεσταί εἰσι τῷ θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός φημι. Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐφ’ ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι’ αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, μέμνηται.

und zwar besonders die Gebete, welche die Christen bei ihrer Eucharistiefeier über Brot und Wein verrichten. Wenn Dorsch diese Gebete im Sinne Justins als bloße Begleiterscheinungen beim christlichen Opfer bezeichnen will, so ist das mit Wieland (Opferbegriff 90) entschieden abzulehnen. Auch noch in folgender Schlußfolgerung kann man Wieland (S. 91) recht geben: „Nach meinen Begriffen von Ehrlichkeit muß ich darauf bestehen, daß, wenn Tryphon als Ersatz für die alten jüdischen konkreten Oblationen die Gebete und Danksagungen als allein gültige Opfer erklärt und Justinus ihm recht gibt und dieselbe Art von Opfern gerade für die Christen reklamiert, Justinus eben die Gebete und Danksagungen in demselben Sinne verstehen muß, wie sein Gegner.“ Aber auch dann hat Justin nur äußere Opfergaben, wie die Juden sie darbrachten, den Christen abgestritten. Hat er damit auch die Darbringung des Leibes und Blutes Christi im Sinne einer Vergegenwärtigung seines Kreuzestodes bei ihnen geleugnet? Wieland nennt das christliche Opfer in diesem Sinne immer eine materielle oder reale Oblation; ich möchte diesen Ausdruck lieber vermeiden, die Sache ist zu mystisch, das Meßopfer zu eigenartig, als daß es durch einen solchen Ausdruck auf die Stufe der vorchristlichen Opfergaben herabgedrückt werden könnte. Und daß die Gebete und Danksagungen als Opfer bei der Eucharistie sich mit dem eucharistischen Brote und Weine im Sinne der Alten decken, das zeigt Justin selbst. Wie kräftig er auch betont, daß Gebete und Danksagungen die einzigen Opfer der Christen sind, so sagt er doch dial. 41): „Auch[1] die Darbringung des Mehlopfers, welche

[1] Dial. 41: Καὶ ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προσφορά, ὦ ἄνδρες, ἔλεγον, ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων ἀπὸ τῆς λέπρας προσφέρεσθαι παραδοθεῖσα τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας ἀνθρώπων, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν . . . Περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ᾽ ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου ὁμοίως τῆς εὐχαριστίας, προλέγει τότε εἰπὼν καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ δοξάζειν ἡμᾶς, ὑμᾶς δὲ βεβηλοῦν.

für die vom Aussatze Gereinigten geschehen sollte, war ein Vorbild des Brotes der Eucharistie, welches Jesus Christus, unser Herr, zur Erinnerung an sein Leiden, das er zur Reinigung der Seelen der Menschen von aller Sünde erduldet hat, zu bereiten (oder: zu opfern, ποιεῖν) befohlen hat. (Hier folgt die Malachiasstelle, dann:) Bezüglich der ihm an jedem Orte von uns Heiden dargebrachten Opfer aber, d. i. von dem Brote der Eucharistie und ebenso von dem Becher der Eucharistie, weissagte er damals, indem er bemerkte, daß wir seinen Namen verherrlichen, ihr ihn aber entehrt." An dieser Stelle werden mit klaren Worten Brot und Kelch der Eucharistie und nicht die konsekrierenden Gebete als die Opfer der Christen bezeichnet; auch wird das alttestamentliche Mehlopfer für die Aussätzigen ein Vorbild der Eucharistie genannt und diese damit als ein reales Opfer gekennzeichnet.

Ganz ähnlich wie bei Justin liegt die Sache auch bei Klemens von Alexandrien. Er sagt: „Wir opfern Gott mit Recht nicht, da er keiner Sache bedarf und alles den Menschen gegeben hat" (strom. VII 3).... „Aber in seiner Bedürfnislosigkeit hat er Freude an der Ehre, und so ehren wir ganz vernünftigerweise unsern Gott durch Gebet.... Das Opfer der Kirche ist das von heiligen Seelen wie Weihrauch emporgesandte Wort, wobei sich zugleich das ganze Gemüt Gott kundgibt (strom. VII 6). Aber derselbe Klemens nennt an anderer Stelle[1] die Eucharistie eine Gabe (προσφορά) an Gott; auch sagt er[2]: „Das gemästete Kalb wird geschlachtet (θύεται), welches sonst auch das Lamm heißt, . . . welches wie ein Schaf zur Schlachtung geführt wurde. . . . Den Söhnen, welche sich nahen, gibt der Vater das Kalb, welches geschlachtet und

---

[1] Strom. I 19 bei Mi. gr. 8, 813; hier ist von solchen die Rede, welche bei der Darbringung (πρὸς τὴν προσφοράν) Brot und Wasser verwenden, indem sie entgegen der kirchlichen Vorschrift über bloßes Wasser die Danksagung sprechen.

[2] Ein Fragment bei Mi. gr. 9, 760 f.

gegessen wird" (θύεται καὶ τρώγεται). Hier wird die Konsekration sogar ein Schlachten Christi genannt[1].

Auch Tertullian bezeichnet das Gebet als die beste Opfergabe der Christen (de or. 27) und fügt bei (c. 28): „Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir, im Geiste betend, im Geiste das Gott eigene und wohlgefällige Gebet opfern, welches er für sich verlangt, welches er für sich angeordnet hat." Im Apologeticum (c. 30) nennt er das Gebet, das Gott verlangt hat, „ein fettes und größeres Opfertier (hostia) als die der Heiden". Aber an einer anderen Stelle[2] nennt derselbe Tertullian das eucharistische Brot ein „sacrificium" und spricht vom Stehen am Altare des Herrn. Tertullian hat auch zuerst die christlichen Liturgen „sacerdotes" genannt[3].

Mit Irenäus tritt die Auffassung, daß das Eucharistiegebet das Opfer der Christen sei, mehr zurück, dafür aber in den Vordergrund der Gedanke, daß die Oblationen der Gläubigen für die Armen und für die Konsekration und auch die konsekrierten Elemente, also Leib und Blut Christi, die Opfer des Neuen Bundes seien. Damit ist aber die früher gewöhnlichere Auffassung nicht ausgestorben, sie begegnet uns noch im ganzen dritten Jahrhundert, gelegentlich auch noch später. Hatte man im zweiten Jahrhundert bemerkt, man bringe keine realen Opfergaben dar, weil Gott bedürfnislos sei, so sagte man statt dessen im dritten Jahrhundert, man bringe solche dar, obschon Gott bedürfnislos sei.

Irenäus: „Indem Christus seinen Jüngern die Weisung gab, Gott die Erstlinge aus seiner Schöpfung darzubringen, nicht als ob

---

[1] Wieland wendet ein (Opferbegriff 113), diese Erklärung sei unmöglich, weil der Begriff der Schlachtung damals noch weniger auf die Eucharistie angewandt worden sei als der Begriff der Gabendarbringung. Aber Dorsch verweist (Opfercharakter 244) mit Recht auf Tert. de pudic. 9: Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum spiritus sancti et anulum denuo signaculum lavacri et rursus illi mactabitur Christus.

[2] De orat. 19.

[3] De exhort. cast. 7.

er ihrer bedürfe, sondern damit sie selbst nicht unfruchtbar und undankbar seien, nahm er das Brot, das aus der Schöpfung ist, und dankte mit den Worten: Das ist mein Leib. Und ebenso erklärte er den Kelch, der aus der nämlichen Schöpfung ist wie wir, für sein Blut und lehrte so das neue Opfer des Neuen Bundes, das die Kirche von den Aposteln empfing und auf der ganzen Welt Gott darbringt, ihm, der uns Nahrung gibt, als Erstlinge seiner Gaben im Neuen Bunde" (a. h. IV 17, 5). „Wir opfern ihm nicht, als ob er bedürftig wäre, sondern um seiner Herrschaft dankzusagen und die Schöpfung zu heiligen. . . . Gleichwie Gott dem Judenvolk Opfer gebot, obschon er ihrer nicht bedarf, damit sie Gott dienen lernten, so und deshalb will er, daß auch wir eine Gabe darbringen ohne Unterlaß" (a. h. IV 18, 6).

Ähnlich Origenes: „Erheben wir uns und bitten wir Gott darum, würdig zu sein, ihm Gaben darzubringen, welche er uns zurückgebe und für Irdisches uns Himmlisches verleihe in Christus Jesus" (in Luc. hom. 39).

Cyprian gebraucht den Ausdruck offerre gewöhnlich von der Darbringung von Brot und Wein für das Opfer [1], aber auch von der Konsekration; gelegentlich nennt er die Gaben auch schon vor der Konsekration sacrificium.

„Du bist wohlhabend und reich und glaubst die Herrnfeier zu begehen, während du doch an eine Weihegabe (corban) gar nicht denkst, ohne sacrificium in die Kirche kommst und einen Teil des sacrificium, das der Arme dargebracht hat, empfängst" (de op. et eleem. 15). „Daher ist klar, daß das Blut Christi nicht geopfert wird, wenn dem Kelche der Wein fehlt, und daß das Herrnopfer (sacrificium dominicum) mit der rechtsgültigen Weihe nicht gefeiert wird, wenn nicht unsere Darbringung und das Opfer (oblatio et sacrificium) der Passion entspricht" (ep. 63, 9). „Der Feind des Altars, der Rebell gegen das sacrificium Christi, verachtet die Bischöfe, verläßt die Priester Gottes und wagt es, einen andern Altar aufzustellen, mit unerlaubten Worten ein anderes Gebet zu halten, das wahre Herrnopfer (hostia) durch falsche Sakrifizien zu entweihen" (de cath. eccl. unit. 17). An der letzten Stelle wird also das Konsekrationsgebet sacrificium genannt; es ist das die den Apologeten geläufige Ausdrucksweise.

In der Didaskalia werden vorwiegend die Gebete und die Gaben der Gläubigen als Opfer bezeichnet. Es

[1] Diese materiellen Opfergaben werden auch in der Anaphora Serapionis (in meinem Floril. patrist. fasc. VII 27) schon vor der Konsekration eine ζῶσα θυσία und προσφορὰ ἀναίμακτος genannt.

seien, so heißt es (II 26, bei Funk S. 102), an die Stelle der alttestamentlichen Opfer die Gebete und Danksagungen und an die Stelle der Erstlinge und Zehnten die Gaben (προσφοραί) getreten, welche durch die Bischöfe Gott zur Nachlassung für die Sünden dargebracht werden. Und wiederum: „Opfert die königliche Eucharistie, ein reines Brot vorlegend, das durch die Anrufung geheiligt wird“ (VI 22, a. a. O. S. 376).

Ergebnisse.

Der Opfercharakter der Eucharistie ist in der Heiligen Schrift nicht mit voller Klarheit ausgesprochen; jedoch weisen die Gegenüberstellung des Tisches des Herrn und des Tisches der Dämonen in 1 Kor 10, 20 und der Ausdruck „Opferaltar“ (θυσιαστήριον) im Hebräerbrief (13, 10) auf ihn hin, wenn auch Renz und Wieland das ablehnen. In der Didache (c. 14) und bei Klemens von Rom (1 Cor. c. 40—44) wird die Eucharistie deutlich als Opfer bezeichnet. Wie man sich das Wesen des eucharistischen Opfers im ersten Jahrhundert gedacht hat, ist nicht klar zu erkennen; die Ausdrücke „die Gaben darbringen“ (προσφέρειν τὰ δῶρα) bei Klemens (c. 44, 4) und das Wort θυσιαστήριον in Hebr 13, 10 und bei Ignatius ad Philad. 4 legen aber den Gedanken einer realen Opferung oder Gabendarbringung nahe.

Die Apologeten heben den Juden und Heiden gegenüber hervor, daß Gott sichtbarer Opfergaben nicht bedarf und daß daher die Opfer der Christen in Wohltätigkeit, in einem frommen Leben, besonders aber in Gebeten und Danksagungen über Brot und Wein bei der Eucharistiefeier bestehen; gelegentlich werden auch bei Justin Brot und Wein der Eucharistie selbst als die Opfer der Christen bezeichnet. Diese letztgenannte Ausdrucksweise wird gegen Ende des zweiten Jahrhunderts häufiger, wir treffen sie bei Klemens von Alexandrien, bei Tertullian und bei Irenäus; bei Tertullian und nach ihm öfters ist auch von einem Altar und von Priestern der Christen die Rede, während diese Begriffe bei den Apolo-

geten ganz fehlen. Und noch eine andere Anschauungsweise bricht sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts Bahn; hieß es bei den Apologeten: „Wir bringen Gott keine sichtbaren Gaben dar, weil er ihrer nicht bedarf“, so wird jetzt gesagt: „Wir bringen ihm solche dar, obschon er ihrer nicht bedarf.“ Welches sind diese Gaben? Nach der deutlichen Erklärung des Irenäus, des Origenes, des Cyprian und der Didaskalia sind es zunächst Brot und Wein, welche die Gläubigen bei der Eucharistiefeier als Erstlinge der von Gott gespendeten Wohltaten darbringen — oblationes, von Cyprian auch sacrificia genannt —, vor allem aber die konsekrierten Elemente, d. h. Leib und Blut des Herrn; gelegentlich wird auch der Gedanke ausgesprochen, daß wir Irdisches opfern und Himmlisches von Gott dafür in der Eucharistie zurückerhalten. Daß die Eucharistiefeier ein Gedächtnis des Leidens Jesu sei, sagen Justin (dial. 117) und Cyprian (ep. 63, 17); der letztere erklärt sogar: „Das Leiden des Herrn ist das Opfer, welches wir darbringen.“

Auf dieser Grundlehre können wir nun über Wielands Hauptthese ein Urteil fällen. Diese These lautet: „Gegen Ende des 2. Jahrhunderts begann man allmählich, die danksagende Vergegenwärtigung Christi symbolisch als eine Darbringung dieses Christus als Gabe an Gott anzusehen; aus dem Danksagungsopfer wurde ein Darbringungsopfer“ (Opferbegriff Einl. XI). Im Zusammenhange damit lehrt Wieland bekanntlich, daß die Kirche der zwei ersten Jahrhunderte keinen Altar als Kult- oder Opfergerät, sondern nur Eucharistietische gekannt habe.

Wieland kann sich mit Recht darauf berufen, daß bei den Apologeten des 2. Jahrhunderts von einem Altar der Christen nie die Rede ist und daß wiederholt gesagt wird, Gebete und Danksagungen bei der Eucharistiefeier seien ihr einziges (liturgisches) Opfer. Man muß aber beachten, daß die Auffassung, die Eucharistie sei eine Opfergabe und der Eucharistietisch sei ein

Altar, wahrscheinlich schon in der Heiligen Schrift Ausdruck findet, daß sie bei Justin an einer Stelle klar hervortritt und um 200 an ganz verschiedenen Stellen der Kirche ausgesprochen wird. War sie also neu um 200 oder, um mit Wieland zu sprechen, ist sie eine nachirenäische? Das ist sehr unwahrscheinlich. Meiner Ansicht nach haben die Apologeten und die Apostolischen Väter dieselbe Vorstellung vom eucharistischen Opfer gehabt wie Irenäus, Klemens von Alexandrien, Tertullian und Cyprian[1]; diese vier drücken sich nämlich gelegentlich geradeso aus wie die Apologeten, indem sie die Gebete und Danksagungen bei der Eucharistiefeier die Opfer der Christen nennen; nur haben die Apologeten diese Ausdrucksweise ihren heidnischen und jüdischen Gegnern gegenüber bevorzugt, während sie später seltener wurde. Von Anfang an hielt man die Eucharistie für ein Opfer und auch entsprechend den Worten des hl. Paulus für ein Ge-

---

[1] Diese Ansicht hat, wie ich zu meiner Freude sehe, schon K. Adam gelegentlich ausgesprochen. Er sagt (Die Eucharistielehre des hl. Augustin [1908] 13 A. 1): „Wieland führt diese dingliche Auffassung des christlichen Opfers auf Irenäus zurück. Tatsächlich besteht sie aber sowohl bei den Synoptikern und bei Paulus als auch bei den urchristlichen Vätern. Die Didache, der 1. Klemensbrief, Ignatius und Justin verknüpfen die ‚Danksagung' mit dem liturgischen Brotbrechen, verstehen sie also nicht als rein geistigen, sondern als geistig-dinglichen Akt. Nicht die gratiarum actio schlechthin, sondern die super panem vollzogene Danksagung ist das neue Opfer der Christen. Erscheint die subjektive Danksagung als dessen formelles Element, so die Eucharistie als dessen materielles. Irenäus bedeutet nur insofern einen Fortschritt in der altchristlichen Opferlehre, als er der erste war, der das dingliche Opfer ex professo zu begründen sucht. Hierbei war er sich keineswegs ‚des Ungewöhnlichen seiner Auffassung bewußt'; denn ausdrücklich führt er ‚die neue Darbringung nach dem Vorbild Melchisedechs' auf die Apostel zurück" (siehe die Worte des Irenäus a. h. IV 17, 5, oben S. 89 f).

Ganz dieselbe Auffassung hinsichtlich des hl. Irenäus hat auch Seeberg (Lehrb. d. Dogmengesch. I², Leipzig 1908, 368): „Was Irenäus meint, ist also dies: die Christen bringen Brot und Wein als Opfer dar, aber sie tun dies vermöge des eucharistischen Dankgebetes, das jene sinnlichen Elemente besonders qualifiziert."

dächtnis des Kreuzesopfers. Wie sich aber genauer die Eucharistie zum Kreuzesopfer verhalte, z. B. ob in ihr Christus selbst als Priester fungiere, darüber dachte man nicht weiter nach und sprach auch nicht davon, am wenigsten die Apologeten. Weil das christliche Opfer von den heidnischen und jüdischen Opfern sehr verschieden war, sprachen die Apologeten auch nicht von einem christlichen Altar und nannten die christlichen Liturgen nicht Priester. Als dann um 200 die Theologie sich vertiefte und ihren apologetischen Charakter mehr und mehr abstreifte, drückte man zunächst mit Vorliebe den Gedanken aus, daß die in der gottesdienstlichen Versammlung gespendeten Liebesgaben Erstlinge seien, die man Gott darbringe; ganz neu war der Gedanke nicht, schon Justin hatte ihn ausgesprochen (dial. 117), indem er die Eucharistie ein Gedächtnis der trockenen und flüssigen Nahrung nannte. Da diese materiellen Opfergaben in den Leib und das Blut Christi verwandelt wurden, war die weitere Ausdrucksweise gegeben, daß auch Leib und Blut Christi „geopfert" oder „dargebracht" werde. Und so bezeichnete man im 3. Jahrhundert als die Opfer der Christen bald mit den Apologeten die Eucharistiegebete, bald Brot und Wein vor der Konsekration[1], bald den Leib und das Blut Christi, bald (so Cyprian) das Leiden Christi.

Die Auffassung vom Eucharistieopfer hat sich also im wesentlichen nicht geändert; man hat nur in den verschiedenen Zeiten die eine oder andere Ausdrucksweise mehr bevorzugt. Wieland hat mit Renz das Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß der Ausdruck „Opfern" und „Darbringen" des Leibes und Blutes Christi, den mit den Kirchenvätern und späteren kirchlichen Lehrern das Tridentinum gebraucht hat, im bildlichen Sinne zu verstehen ist; er hat auch vieles zur besseren Erklärung

---

[1] In der Anaphora Serapionis aus dem 4. Jahrhundert wird von Brot und Wein vor der Konsekration gesagt: προσηνέγκαμεν ταύτην τὴν ζῶσαν θυσίαν, τὴν προσφορὰν τὴν ἀναίμακτον; sie werden also als Opfergaben bezeichnet (siehe meine Ausgabe der Anaphora im Floril. patrist. fasc. VII 27); ebenso ist es bei Tertullian und Cyprian.

der vorirenäischen Väterzeugnisse über die Eucharistie beigetragen. Aber darin können wir ihm nicht folgen, und zwar aus wissenschaftlichen Gründen, daß vor Irenäus die Idee eines christlichen Altares der Kirche fremd gewesen sei und daß zur Zeit des Irenäus der Begriff des eucharistischen Opfers einen neuen, vorher ungekannten Inhalt erhalten habe.

§ 5. Der Kanon der heiligen Messe.

1. Die Geschichte des Meßkanons ist in letzter Zeit vielfach und mit großem Erfolge Gegenstand der Forschung gewesen. Der älteste Kanon, den wir bis vor kurzem besaßen, liegt uns griechisch im achten Buche der sog. Apostolischen Konstitutionen (c. 12—15) vor und gehört, wie diese Sammlung, in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 4. Jahrhunderts an[1]. Man nennt diese Liturgie die klementinische; sie geht in ihrem Grundstock auf die früheste Zeit zurück, ihre Spuren lassen sich schon bei Klemens von Rom und Justin erkennen; sie scheint auch der Grundstock der römischen Liturgie gewesen zu sein[2].

2. Seit 25 Jahren besitzen wir einen Kanon aus der alleraltesten oder apostolischen Zeit. Ich meine die c. 9 und 10 der „Lehre der zwölf Apostel" (Didache), die 1883 zuerst veröffentlicht wurde und gegen Ende des 1. Jahrhunderts entstanden ist. Über den Charakter dieser

[1] Diese Datierung hat Funk zuletzt verteidigt in dem Aufsatz: „Theologie und Zeit des Pseudo-Ignatius" (Kirchengeschichtl. Abhandl. III [1907] 298 ff). Funk nimmt mit Recht an, der Verfasser der Konstitutionen sei Apollinarist gewesen und könne daher erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts geschrieben haben. Andere, wie Harnack, Jülicher und Zahn, halten ihn für einen Semiarianer und lassen ihn daher früher sein Werk verfassen. Amelungk (Untersuchungen über Pseudo-Ignatius [1899]) nimmt die Mitte des 4. Jahrhunderts an. Alle aber stimmen darin überein, daß der Verfasser der Konstitutionen auch die Ignatiusbriefe gefälscht hat, daß also Pseudo-Ignatius derselbe ist wie Pseudo-Klemens.

[2] Das hat letzthin Drews (Untersuchungen über die sog. klementinische Lit. im achten Buche der Apost. Konst., 1906) wahrscheinlich gemacht.

Gebete ist man allerdings gar nicht einig; man hat sogar gesagt[1], sie seien gewöhnliche Tischgebete, obschon der Verfasser der Didache mehrmals bemerkt, es handle sich um die Eucharistie; als einfache Tischgebete werden sie auch von Athanasius mitgeteilt[2]. Mehrere bedeutende Forscher beziehen das erste Gebet auf die Agape; von dem zweiten nehmen sie an, daß es dem Empfang der Eucharistie vorhergehen solle[3]. Funk hält das erste Gebet (c. 9) für eine Antecommunio, das zweite (c. 10) für eine Postcommunio[4]. Ganz neuerdings sieht Schermann in dem ersten Formular (c. 9) das Tischgebet zu einem feierlichen Familienmahl, in dem zweiten (c. 10) „eine erste Stufe der späteren liturgischen Eucharistiegebete“, also ein Kanongebet[5]. Andere endlich halten beide Formulare für liturgische Eucharistie- oder Kanongebete[6], und diese Auffassung ist die einzig richtige; auch der Redaktor der Apostolischen Konstitutionen (VII 26) hat die Gebete in diesem Sinne verstanden und für seine Zeit entsprechend umgestaltet Diese Gebete der Didache haben einen sehr altertümlichen und mystischen Charakter und sind zweifellos jüdischen Tischgebeten nach-

---

[1] So Ladeuze, Revue de l'Orient chrétien 1902, 1 ff.

[2] De virginitate c. 13. Daß diese Schrift wirklich von Athanasius herrührt, zeigte von der Goltz (Texte u. Unt., N. F. XIV 2 a, 1905).

[3] So Zahn, Forschungen zur Gesch. d. neutest. Kanons III 293 ff, und Duchesne, Bull. critique 1884, 385.

[4] In seiner großen Ausgabe der Doctrina duodecim apostolorum (1887) 26 ff und später in der zweiten Ausgabe seiner Patres apostolici I (1901) 20. Ganz im Widerspruch damit erklärt er dann allerdings an letzterer Stelle (p. 25) einen Satz des zweiten Gebetes (εἴ τις ἅγιός ἐστιν usw.) also: Cum autem verba pars orationis eucharisticae sint et postea etiam de eucharistia agatur, potius de accessu ad sacram cenam intellegenda esse videntur.

[5] Die Gebete der Didache c. 9 und 10 (Veröffentl. aus dem kirchenhistor. Seminar München III 1, 1907).

[6] So Duchesne, Origines du culte chrétien (1889) 42 f; Harnack, Chronologie I 430; A. Baumstark in der Röm. Quartalschr. 1904, 137; Drews in der Realenzykl. V 563; H. Koch in der Theol. Quartalschr. 1907, 492 ff; Struckmann, Die Gegenwart Christi (1905) 4; Batiffol, Études II³ (1906) 108; Wieland, Mensa u. Conf. (1906) 11.

gebildet. Die in sie eingeflochtenen Lobpreisungen und die abgerissenen Schlußsätze des zweiten Gebetes legen den Schluß nahe, daß sie Wechselgebete zwischen Priester und Volk sein sollen[1]. Die Gebete lauten[2]:

Did. c. 9: Über die Eucharistie. Danket also. Zuerst bezüglich des Kelches[3]: Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock Davids, deines Dieners[4], den du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Bezüglich des gebrochenen Brotes: Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! So wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Hügeln und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Macht durch Jesus Christus in Ewigkeit. Niemand aber esse und trinke von eurer Eucharistie außer denen, die getauft sind auf den Namen des Herrn; denn darüber sagte der Herr: Gebet das Heilige nicht den Hunden.

c. 10. Nach dem Mahle[5] danket also: Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesus, deinen Diener; dir sei die Ehre in Ewigkeit! Du, allmächtiger Herrscher, hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank gabst du den Menschen zum Genusse, damit sie dir danken; uns aber spendetest du geistige Speise und Trank und ewiges Leben durch deinen Diener. Vor allem danken wir dir, daß du mächtig bist[6]; dein sei die Ehre in Ewigkeit!

---

[1] Das hat jüngst P. Bock S. J. (in Serajewo) zuerst erkannt; vgl. seinen Aufsatz „Didache IX. X“ in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 417 ff 667 ff, besonders an letzterer Stelle. Über den allgemeinen Charakter dieser Gebete sagt er (S. 418): „Es kann heute als fast allgemeine Lehre der katholischen Patrologen gelten: Wir haben es hier mit Meßgebeten zu tun, deren eucharistischer Charakter nicht mehr in Abrede gestellt werden kann.“

[2] Den griechischen Text siehe in meinem Floril. patrist. I (1904).

[3] Bei den feierlichen jüdischen Mahlzeiten ging der Weinsegen dem Brotsegen vorher; vgl. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit (1901) 293.

[4] Klemens von Alexandrien nennt (Quis dives c. 29) den Wein das Blut des Weinstokes Davids. Origenes (hom. in Iudic. VI 2) bezeichnet Christus als den Weinstock, der von der Wurzel Davids aufsteigt.

[5] Μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι. [6] Offb 11, 17.

Gedenke, o Herr, deiner heiligen Kirche, sie zu erlösen von allem Übel und sie zu vollenden in deiner Liebe, und vereinige sie von den vier Winden her geheiligt in dein Reich, das du ihr bereitet hast; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Es komme die Gnade und es gehe vorüber diese Welt![1] Hosannah dem Gotte Davids! Ist jemand heilig, so trete er herzu[2]; ist er es nicht, so tue er Buße. Maran atha[3]. Amen. Den Propheten aber überlasset zu danken, wie sie wollen[4].

3. Über das Konsekrationsgebet der Kirche im zweiten Jahrhundert haben wir nur eine kurze Bemerkung bei Justin, die aber zeigt, daß es damals schon eine Form hatte, die der späteren des achten Buches der Konstitutionen ähnlich ist. Justin sagt (ap. I 65): „Darauf (nach dem allgemeinen Gebete der Gläubigen und dem Bruderkuß) werden dem Vorsteher der Brüder Brot und ein Becher mit Wasser und Wein gebracht; die nimmt dieser und sendet Lob und Ruhm dem Vater des Alls durch den Namen seines Sohnes und des Heiligen Geistes empor und spricht eine sich lang hinziehende Danksagung dafür, daß wir dieser Gaben von ihm gewürdigt wurden. Wenn er die Gebete und die Danksagung vollendet hat, gibt das ganze anwesende Volk seine Zustimmung mit dem Worte Amen. Das Wort bedeutet aber in hebräischer Sprache: Es geschehe. Wenn aber der Vorsteher die Danksagung gesprochen und das ganze Volk zugestimmt hat, teilen die, welche bei uns Diakonen heißen, jedem der Anwesenden von dem verdankten Brote, Wein und Wasser aus und bringen es auch den Abwesenden zu."

4. Im Jahre 1899 veröffentlichte Wobbermin[5] „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Ägyptens", die er in einer Handschrift (11. Jahrhundert) des Athosklosters

---

[1] Die ältesten Christen glaubten nicht bloß, daß das Weltende nahe bevorstehe, sondern beteten auch, es möge bald kommen (Tert. de orat. 5).

[2] Zu Christus, der am Ende der Welt wiederkommt, nicht zur heiligen Kommunion.

[3] Dieselben aramäischen Worte (Unser Herr komme!) stehen 1 Kor 16, 22. [4] Sie sind nicht an Formeln gebunden.

[5] Texte u. Unters., herausg. von v. Gebhardt und Harnack, N. F. II 3 b.

Lawra gefunden hatte. Sie waren schon 1894 von einem Russen zu Kiew herausgegeben worden, aber unbeachtet geblieben. Es ist eine Sammlung von dreißig liturgischen Gebeten, also ein Euchologium oder Sacramentarium; zwei von ihnen tragen den Namen des Bischofs Serapion von Thmuis in Unterägypten, eines bekannten Freundes und Kampfgenossen des hl. Athanasius, und daraus schloß schon Wobbermin, daß die ganze Sammlung in ihrer jetzigen Gestalt von ihm herrührt; die spätere Forschung hat diesen Schluß durchaus bestätigt. Man sah aber auch sofort, daß Serapion nur Redaktor der Sammlung sein kann, und daß die Gebete selbst der Mehrzahl nach ganz oder teilweise in eine frühere Zeit, am ehesten in das dritte Jahrhundert, hinaufreichen. Das gilt am meisten vom ersten und wichtigsten Stücke der Sammlung, das den Titel „Opfergebet des Bischofs Serapion“ (Εὐχὴ προσφόρου Σεραπίωνος ἐπισκόπου) trägt. Dieses ist ein der alexandrinischen Markusliturgie verwandtes Kanongebet, oder wie die Griechen es nennen, eine Anaphora (ἀναφορά); es beginnt mit der Präfation, die in der früheren Zeit immer zum Kanon gerechnet wurde. Genauere Untersuchungen über dieses Gebet haben Drews[1] und Baumstark[2] angestellt; der letztere versuchte seine ältern Bestandteile herauszuschälen und ihre ursprüngliche Reihenfolge festzustellen.

Ich teile im folgenden das Gebet ganz mit[3], sowohl wegen seiner Wichtigkeit, da es, abgesehen von den kurzen

---

1 Über Wobbermins Altchristliche liturg. Stücke aus der Kirche Ägyptens, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. XX (1900) 291 ff 415 ff.

2 Die Anaphora von Thmuis, in der Röm. Quartalschr. 1904, 123 ff.

3 Den griechischen Text der ganzen Gebetssammlung veröffentlichte außer Wobbermin auch Funk (Didascalia I [1906] 158 ff); er hat die Reihenfolge der Gebete geändert, so daß die Anaphora an 13. Stelle steht; auch eine lateinische Übersetzung ist hier beigefügt. Den griechischen Text der Anaphora nach der Funkschen Ausgabe habe ich mit lateinischer Übersetzung abgedruckt in meinem Floril. patrist., fasc. 7, 25—29. Den griechischen Text der Anaphora siehe auch bei Drews (a. a. O. 305 ff, mit deutscher Übersetzung) und bei Baumstark (a. a. O. 124 ff).

Didachegebeten, der älteste uns erhaltene Kanon ist, als auch, weil es nicht leicht zugänglich ist. In den Fußnoten werden einige Erläuterungen zum Text gegeben.

1. Würdig und recht ist es, dich, den ungeschaffenen Vater des eingeborenen Jesus Christus, zu loben, zu besingen, zu preisen. 2. Wir loben dich, o unerschaffener Gott, du Unerforschlicher, Unaussprechlicher, Unbegreiflicher für jede geschaffene Natur. 3. Wir loben dich, der du „von dem eingeborenen Sohne gekannt bist“[1], der du durch ihn verkündet, erklärt und geoffenbart worden bist jeder geschaffenen Natur. 4. Wir loben dich, der du „den Sohn kennst“[2] und den Heiligen seine Herrlichkeit verkündest, der du von deinem gezeugten Worte gekannt und geschaut und den Heiligen geoffenbart wirst. 5. Wir loben dich, unsichtbarer Vater, Spender der Unsterblichkeit; du bist die Quelle des Lebens, die Quelle des Lichtes, die Quelle aller Gnade und aller Wahrheit[3], du Liebhaber der Menschen und der Armen, der du dich aller erbarmest und alle zu dir „ziehst“[4] durch die Erscheinung deines geliebten Sohnes.

6. Wir bitten dich: Mache uns zu lebendigen Menschen; gib uns den Geist des Lichtes, damit wir „dich, den wahren [Gott][5], und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“; gib uns den Heiligen Geist, damit wir aussprechen und erklären können deine unaussprechlichen Geheimnisse. 7. Sprechen soll in uns der Herr Jesus und der Heilige Geist, und er soll dich durch uns preisen.

8. Denn du bist „über aller Herrschaft und Macht und Kraft und Hoheit und über jedem Namen, der genannt wird nicht nur in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen“[6]. 9. „Vor dir stehen tausendmal tausend und zehntausendmal zehntausend“[7] Engel, Erzengel, „Throne, Gewalten, Herrschaften, Fürstentümer und Mächte“[8]; vor dir stehen die zwei hochgeehrten „Seraphim mit sechs Flügeln, mit zwei Flügeln das Angesicht verhüllend, mit zweien die Füße, mit zweien fliegend und heilig sprechend“[9]. 10. Mit ihnen nimm auch unsere Anbetung an, die wir sprechen: „Heilig, heilig, heilig der Herr Sabaoth, voll ist der Himmel und die Erde deines Ruhmes.“[10]

---

[1] Lc 10, 22. [2] Ebd. [3] Jo 1, 14. [4] Jo 6, 44.

[5] Hier dürfte θεόν zu ergänzen sein nach Jo 17, 3. [6] Eph 1, 21.

[7] Dn 7, 10 nach der Septuaginta; die Vulgata hat: milia milium ministrabant ei et deciens milliens centena milia.

[8] Kol 1, 16. [9] Is 6, 2.

[10] Is 6, 3. Schon im Korintherbrief des Klemens von Rom (34, 6) finden sich die Bibelstellen Dn 7, 10 und Is 6, 3 zusammengestellt; diese Verbindung muß, wie Drews (S. 320) mit Recht bemerkt, dem liturgischen Gebrauche entlehnt sein.

11. Voll ist der Himmel, voll ist auch die Erde deines erhabenen Ruhmes, Herr der Heerscharen. Erfülle auch dieses Opfer mit deiner Kraft und mit deiner Mitteilung (μετάληψις); denn dir haben wir dieses lebendige Opfer, die unblutige Gabe, dargebracht. 12. Dir haben wir dieses Brot, das Abbild (ὁμοίωμα)[1] des Leibes des Eingeborenen, dargebracht. Dieses Brot ist das Abbild des heiligen Leibes; denn „der Herr Jesus nahm in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot, brach es und gab es seinen Jüngern, sprechend: Nehmet hin und esset, dieses ist mein Leib, der für euch gebrochen wird"[2] zur Vergebung der Sünden. 13. Deshalb haben auch wir, indem wir das Abbild des Todes vollziehen, das Brot geopfert und bitten: Durch dieses Opfer versöhne dich mit uns allen und sei gnädig, Gott der Wahrheit! „Und wie dieses Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so sammle auch deine heilige Kirche"[3] aus jeglichem Volk und jedem Land und jeder Stadt und Dorf und Haus und schaffe eine lebendige katholische Kirche. 14. Wir haben aber auch den Kelch dargebracht, das Abbild des Blutes; denn der Herr Jesu „nahm nach dem Mahle den Kelch und sprach zu seinen Jüngern: Nehmet, trinket, das ist der Neue Bund, der mein Blut ist, das für euch vergossen wird zur Vergebung der Sünden"[4]. Deshalb haben auch wir den Kelch dargebracht, indem wir das Abbild des Blutes vollziehen.

15. Kommen möge[5], Gott der Wahrheit, dein heiliges Wort (Logos) auf dieses Brot[6], damit das Brot der Leib des Wortes werde, und auf diesen Kelch, damit der Kelch das Blut der Wahrheit werde. Und mache, daß alle, die daran teilnehmen, das Heilmittel des Lebens empfangen zur Genesung von aller Krankheit und zur Förderung in allem Fortschritt und in der Tugend, nicht aber zum Gerichte, Gott der Wahrheit, noch zur Schmach und Schande.

---

[1] Statt ὁμοίωμα gebrauchte man im 4. Jahrhundert hinsichtlich der Eucharistie gewöhnlich ἀντίτυπον oder σύμβολον. Ὁμοίωμα bedeutet oft: Erscheinungsform oder Gestalt, z. B. Ez 8, 2 (LXX): ὁμοίωμα ἀνδρός. Nach Platon (Parmen. 132 d) haben die Ideen ihre irdischen ὁμοιώματα, d. h. auf Erden in den körperlichen Dingen ihre ihnen entsprechenden Erscheinungsformen. An unserer Stelle aber werden die eucharistischen Elemente deshalb ὁμοιώματα des Leibes und Blutes Christi genannt, weil sie seinen Tod darstellen; denn es folgt (nr. 13): τὸ ὁμοίωμα τοῦ θανάτου.

[2] 1 Kor 11, 23 f.

[3] Didache 9, 4.

[4] 1 Kor 11, 25. Mt 26, 27 f.

[5] Dieser Abschnitt ist die Epiklese.

[6] Daß der Logos und nicht der Heilige Geist auf Brot und Kelch herabgerufen wird, findet sich nur in dieser Epiklese und beim hl. Athanasius (Mai, Script. vet. nova coll. IX 625).

16. Denn dich[1], den Ungeschaffenen, riefen wir an durch den Eingeborenen im Heiligen Geiste: Erbarmen finde dieses Volk! Möge es des Gedeihens gewürdigt werden; mögen Engel gesandt werden, beizustehen dem Volke zur Überwindung des Bösen und zur Befestigung der Gemeinde. 17. Wir bitten aber auch für alle Entschlafenen, deren Gedächtnis wir auch begehen. 18. (Nach dem Vorsagen der Namen:) Heilige diese Seelen, denn du kennst sie alle. Heilige alle, die im Herrn entschlafen sind, zähle sie zu allen deinen heiligen Mächten und gib ihnen eine Stätte und Wohnung in deinem Reiche!

19. Nimm[2] auch den Dank des Volkes an und segne die, welche die Gaben und Danksagungen dargebracht haben, und schenke Gesundheit und Vollkraft, Frohsinn und Fortschreiten der Seele und des Leibes diesem ganzen Volke durch deinen Eingeborenen Jesus Christus im Heiligen Geiste, wie es war und ist und sein wird von Geschlecht zu Geschlecht und in alle Ewigkeit[3]. Amen.

5. Bickell hat in seinem Buche „Messe und Pascha“ (Mainz 1872) den Nachweis versucht, daß der älteste christliche Gottesdienst auch in seinem Verlaufe der Abendmahlsfeier des Herrn entsprach, sich also eng an den Ritus des Passahmahles anschloß. Man ist ihm darin auf katholischer Seite allgemein[4], teilweise auch bei den Protestanten gefolgt. Beim Essen des Passahmahles waren vier Becher rituell vorgeschrieben, zwei vor und zwei nach dem Mahle; mit besonderer Feierlichkeit wurden der dritte und vierte Becher herumgereicht, und man nimmt an, daß der vierte Becher beim Abendmahl des Herrn der eucharistische war. Dieser vierte Becher hieß der Hallelbecher; ehe er nämlich gereicht wurde, wurden die Hallelpsalmen 114—117 (hebr. 115—118) und 135 (hebr. 136) gesungen. Im 117. (hebr. 118.) Psalm heißt es (v. 25 f): „Hosiannah, gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn“; der 135. (hebr. 136.) Psalm aber ist

---

[1] Hier beginnen die Memento für die Lebenden und die Toten.

[2] Dieselbe Bitte folgt auch in der Markusliturgie den Fürbitten für die Verstorbenen.

[3] Denselben Schluß hat der Kanon in der Markusliturgie, in der Ägyptischen Kirchenordnung (II 24) und in anderen orientalischen Liturgien.

[4] Auch Wieland (Mensa und Conf. 17 u. ö.) schließt sich ihm an.

eine Verherrlichung Gottes für die einzelnen Wohltaten der Schöpfung und für die Wunder Gottes in der Wüste zum Besten des israelitischen Volkes. Bickell konnte (S. 75) sich für seine These von dem Anschluß des christlichen Abendmahls an die jüdische Passahfeier darauf berufen, daß a) in der Meßliturgie früh schon die Worte vorkommen: „Hosiannah, gepriesen sei" usw.; b) die Präfation der Messe in den Apostolischen Konstitutionen (VIII 12) ganz ähnlichen Inhalt hat wie Ps 135; c) in der Passahliturgie ein Gebet vorkommt, das dem ersten Eucharistiegebet der Didache (c. 9) ganz ähnlich ist.

Neuerdings ist aber die Ableitung des christlichen Kanons aus der jüdischen Passahliturgie entschieden bestritten worden. In dem Artikel „Eucharistie" der Realenzyklopädie für protestantische Theologie (3. Aufl., V 563) erklärte Drews den Versuch Bickells für „eine kühne Vergewaltigung der Tatsachen"[1] und fügte bei: „Am wahrscheinlichsten will mir scheinen, daß sich die ersten Christen mit ihrem Herrnmahl in freier Weise an die üblichste Form der jüdischen Kultmahlzeiten anschlossen, an das Sabbatmahl, wie es am Freitag nach Anbruch des Sabbats in jedem jüdischen Hause gefeiert wurde und dessen Umrisse wir aus der *mischnah* erkennen können." Diesen Drewsschen Gedanken hat dann Freiherr von der Goltz in einer eigenen Schrift weiter verfolgt: „Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche" (1905)[2]. Er teilt zunächst nach heutigen jüdischen Gebetbüchern die Mahlzeitsgebete mit, die im wesentlichen dieselben sind wie die im Traktat *b'rakhoth* des babylonischen Talmud erörterten; sie werden feierlich bei Vorsabbats- und Festtagsmahlzeiten, am feierlichsten beim Passahmahl gesprochen.

---

[1] Wie Drews (a. a. O.) sagen kann, dieser Versuch entspreche dogmatischen Wünschen, ist mir unerfindlich; das Dogma spielt dabei keine Rolle.

[2] Texte u. Unters., N. F. XIV 2 b.

Vor jeder dieser Mahlzeiten segnet der Hausvater Brot und Wein, doch kann der Wein auch fehlen. Über die Reihenfolge wurde schon im Altertum gestritten; Schammaj stellte den Weinsegen, Hillel den Brotsegen an die erste Stelle. Der Brotsegen lautet: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der du das Brot aus der Erde hervorbringst“; der Weinsegen: „Gelobet seist du, Herr unser Gott, der du die Frucht des Weinstocks erschaffen hast.“ Nach jedem Segen kostet der Hausvater von dem Gesegneten und reicht das übrige an die Tischgenossen weiter; gewöhnlich wird aber auch ein Teil des gesegneten Brotes für das Ende der Mahlzeit zurückgelegt, und ebenso wird ein eigener Becher mit Wein, „der Becher des Elias“, für das Ende reserviert. Das alles geht dem eigentlichen Festmahl vorher.

Erst nach beendeter Mahlzeit wird der große Tischsegen gesprochen. Fremde, Sklaven, Frauen und Minderjährige sollen zu diesem nicht zugelassen werden. In dem großen Tischsegen wird Gott gedankt für Speise und Trank und für das Land Palästina; dann wird er gebeten, daß er sich Jerusalems erbarmen möge; endlich wird er in dem Segen „Der Gute und Wohltätige“ für alle Wohltaten gepriesen und gebeten, er möge den Propheten Elias senden und die Tage des Messias uns schauen lassen. Oft wird bei diesem Segen „Amen“ geantwortet; einmal heißt es: „Nie wird uns fehlen Speise von Ewigkeit zu Ewigkeit“, und alle antworten: „um seines großen Namens willen“. Dabei werden zugleich das reservierte Brot und der reservierte Becher allen Tischgenossen zum Genusse gereicht. Beim Passahmahl ist das Zeremoniell im wesentlichen dasselbe, nur ist alles feierlicher; insbesondere werden die Hallelpsalmen gesungen und vier Becher rundgereicht.

Man kann nicht leugnen, daß die Eucharistiefeier, wie sie uns in der Didache entgegentritt, mit dem hier beschriebenen Rituale der feierlichen jüdischen Mahlzeiten eine frappante Ähnlichkeit hat. Zuerst werden nach der Didache (s. oben S. 97) Wein und Brot gesegnet mit For-

meln, die den jüdischen fast gleich lauten. Dann folgt das Mahl. An dieses schließt sich das größere Dankgebet an, das, wie der jüdische große Tischsegen, am Ende eschatologischen Charakter annimmt. Erst in diesem letzten Gebet ist von Leib und Blut Christi („geistige Speise und Trank“) die Rede, und es ist gut möglich, daß die eucharistischen Elemente erst nach diesem Gebet verteilt wurden, ähnlich wie das reservierte Brot und der zurückgestellte Becher bei den Juden nach dem großen Tischsegen. Wenn das der Gang der ältesten christlichen Eucharistiefeier war, wird es ganz begreiflich, wie im zweiten Jahrhundert ihr erster Teil, die gemeinsame Mahlzeit, sich als Agape von ihr loslösen konnte; ferner wird es dann klar, daß die Agapenfeier, wie wir aus der Ägyptischen Kirchenordnung sehen, der Abendmahlsfeier ganz ähnlich war und sogar wie diese mit dem Namen „Herrnmahl“ (κυριακὸν δεῖπνον) benannt wurde. Ich halte es aber schon an sich für unwahrscheinlich, daß die Christen bei ihrer so häufigen Eucharistiefeier immer die feierliche Liturgie des jährlich nur einmal wiederkehrenden Passahmahles angewandt hätten; die Gründe, die Bickell dafür vorgebracht hat, beweisen wenig. Daher meine auch ich, daß *die christliche Eucharistiefeier sich im allgemeinen mehr an den Gang der gewöhnlichen jüdischen Sabbatmahlzeiten* als an den der Passahfeier *angeschlossen hat.*

6. Die große Verschiedenheit *des Kanons der römischen Messe* von der Anaphora der griechischen Liturgien und damit auch von der ältesten uns bekannten Form des Kanons ist schon lange aufgefallen. Selbst im Abendlande nahm der römische Kanon eine Stellung für sich ein; denn die gallikanische und mozarabische (in Spanien) Liturgie, in ihrer älteren Gestalt auch die ambrosianische, stehen den orientalischen Liturgien viel näher als der römischen. In den letzten Jahren ist nun die Entstehung des *römischen Kanons Gegenstand einer lebhaften Kontroverse* geworden, die heute noch nicht entschieden ist.

Zuerst verfaßte Professor Drews, damals in Gießen, eine kleine Schrift[1], um zu beweisen, daß die frühere Ordnung des römischen Kanons eine andere gewesen sei; die Orationen *„Hanc igitur oblationem“* bis *„Supplices te rogamus“* (einschließlich) hätten den Anfang gebildet und dann erst seien gefolgt *„Te igitur“* bis *„Communicantes“* (einschl.), so daß die Memento für die Lebenden und Abgestorbenen nach der Konsekration nebeneinander standen[2]. Die Umstellung zur Gestalt des heutigen Kanons sei nach dem Pontifikate Innozenz' I. (gest. 417), vermutlich durch Papst Gelasius I. (492—496), geschehen, und zwar unter alexandrinischem und mailändischem Einfluß; denn die alexandrinische oder Markusliturgie hat die Eigentümlichkeit, daß das große Interzessionsgebet vor den Einsetzungsworten steht, allerdings das ganze, also auch das Memento für die Verstorbenen[3]: die mailändische Kirche aber folgte, wie der hl. Ambrosius bemerkt (ep. 12, 6), immer der Ordnung der alexandrinischen. Drews brachte für seine These besonders folgende drei Gründe vor: a) Der jetzige römische Kanon könne „wegen seines unlogischen, offenbar zerstückelten Aufbaues“ nicht der ursprüngliche sein. b) Ein Vergleich des römischen Kanons mit der Anaphora von Jerusalem, d. h. mit der syrischen Jakobusliturgie, zeige einerseits große Ähnlichkeit zwischen beiden, führe aber auch zu der Überzeugung, daß im jetzigen römischen Kanon der ursprüngliche Zusammenhang gelöst worden sei. c) Eine Stelle in dem Briefe des Papstes Innozenz I. an den Bischof von Eugubium (Gubbio) in Umbrien vom Jahre 416 beweise, daß der damalige römische Kanon nicht der heutige war.

---

[1] Zur Entstehungsgeschichte des Kanons der röm. Messe (1902).

[2] In demselben Sinne hatte sich schon einige Jahre früher Watterich (Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl [1896] 149) ausgesprochen; er war aber dem Gedanken nicht weiter nachgegangen.

[3] Das gilt aber nur für die spätere alexandrinische Liturgie; denn im 3. und 4. Jahrhundert hatte man in Ägypten, wie der Wobberminsche Kanon zeigt (oben S. 102), die Memento nach den Einsetzungsworten.

Funk lehnte die neue These von Drews über die Umstellung im Kanon entschieden ab. In einer längeren Abhandlung[1] gab er zwar zu, daß der heutige römische Meßkanon nicht ursprünglich ist, leugnete aber den alexandrinischen und mailändischen Einfluß auf die römische Liturgie und fand nur geringe Verwandtschaft der römischen Liturgie mit der syrischen; die Verwandtschaft, sagt er, „beschränkt sich auf einige wenige Gebetsstücke, und diese haben in der syrischen Liturgie, wie aus der obigen Anführung erhellt, nicht einmal den geschlossenen Charakter wie in der römischen, sondern zwischen den Stellen, die als Parallelen in Betracht kommen, stehen nicht wenige andere“[2]. Vor allem aber erklärte Funk die Stelle bei Innozenz I. anders als Drews; er fand die Drewsschen Argumente „teils unbedingt nichtig, teils unzureichend“.

Von ganz neuen Gesichtspunkten wurde aber dann das Problem von A. Baumstark behandelt, der ihm im Jahre 1904 eine eigene Schrift widmete[3], wie Drews es im Jahre 1902 getan hatte. Baumstark weicht zwar in untergeordneten Punkten vielfach von Drews ab, steht aber in der Hauptsache auf seiner Seite, nur daß er als Schöpfer des heutigen Kanons nicht Papst Gelasius I., sondern Gregor I. betrachtet. Er war zu seiner Ansicht nicht erst durch Drews geführt worden, sondern hatte sie schon früher gewonnen und war so fest von ihrer Richtigkeit überzeugt, daß er im Oriens christianus (Jahrg. 1903, 220) von Binsenwahrheit sprach. Baumstark faßt seine Ergebnisse (S. 157) in folgende Sätze zusammen: Die ursprüngliche lateinische Form des römischen Kanons ist eine Schwester der Anaphora von Jerusalem, die griechisch und syrisch unter dem Namen des hl. Jakobus erhalten ist; sie wurde später, wahrscheinlich unter Leo I.,

[1] Historisches Jahrbuch 1903, 62—72 u. 283—302.

[2] Drews gibt jetzt zu (Gött. gel. Anz. 1906, 781), daß die römische Liturgie wohl stark von der syrischen beeinflußt ist, aber doch ursprünglich dem Typus der sog. klementinischen Liturgie angehörte.

[3] Liturgia Romana e Liturgia dell' Esarcato (Rom).

durch Aufnahme von Parallelstücken erweitert, die von Ravenna stammten, aber enge Verwandtschaft mit der Anaphora von Alexandrien hatten; Gregor I. hat dann bei seinem Streben nach einer vernünftigen Abkürzung der liturgischen Texte die Duplikate beseitigt, die durch Verschmelzung der beiden Riten entstanden waren, und wurde so der Schöpfer des heutigen Kanons. Baumstark unterscheidet also in der Schöpfung der römischen Liturgie drei Perioden.

Seine Ausführungen machten auf Funk großen Eindruck. In einem neuen Artikel[1] über den Gegenstand bemerkte er (S. 604 f): „Baumstark zeigt eine geradezu erstaunliche Vertrautheit mit der alten Liturgie in ihrer reichen und verzweigten Überlieferung. Seine Arbeit wird in der liturgischen Literatur eine hervorragende Stelle einnehmen. Das Problem ist aber im ganzen zu schwierig, als daß nicht über den einen und anderen Punkt Zweifel zurückbleiben könnten. Mir stiegen beim Lesen der Schrift da und dort Bedenken auf.“ Des weiteren sucht er dann zu beweisen, daß nicht erst Gregor I. die Umstellung im Kanon bewirkt haben könne.

Aus diesen Äußerungen Funks mußte man den Schluß ziehen, daß Baumstark ihn in der Hauptsache überzeugt hatte, daß er also jetzt die Drewssche These von der Umstellung im Kanon annahm; auch Drews selbst hat diesen Schluß gezogen[2]. Aber dagegen verwahrt sich Funk in dem erst nach seinem leider zu frühen Tode veröffentlichten dritten Bande der Kirchengeschichtlichen Abhandlungen[3], in welchen er seine früheren Aufsätze über den Gegenstand wieder abgedruckt und erweitert hat (S. 85—134). Er schreibt hier (S. 134): „Ich habe die These allerdings nicht aufs neue ausdrücklich ab-

[1] Theol. Quartalschr. 1904, 600 ff.

[2] Besprechung von Baumstarks Werk in den Gött. gel. Anz. 1906. 771 ff und in den „Untersuchungen über die sog. klement. Lit.“ (1906) 123.

[3] Paderborn 1907, 134.

gelehnt. Aber das bekannte Wort von der Bedeutung des Schweigens gilt nicht unbedingt und ausnahmslos." Ich verstehe das nicht; auch ich hatte die Äußerungen Funks über Baumstarks Werk im Sinne der Zustimmung aufgefaßt. Er hat sie allerdings in der neuen Ausgabe so verändert, daß sie jetzt einen anderen Sinn ergeben; er hat nämlich seinen oben angeführten Worten hinter „Bedenken auf" beigefügt (S. 120): „Der Entwicklungsgang, wie er für die römische Liturgie gezeichnet wird, ist nichts weniger als wahrscheinlich; die Argumente, die für ihn vorgebracht werden, sind keineswegs einwandfrei."

Was sollen wir nun von der ganzen Sache halten? Zunächst muß festgestellt werden, daß nichts für, sondern alles gegen die Baumstarksche Hypothese spricht, erst Gregor I. habe die Umstellung im Kanon vorgenommen. Von Gregor ist überliefert[1], er habe im Kanon die Worte eingefügt: „diesque nostros in tua pace" bis „numerari"; die Notiz macht ganz den Eindruck, daß Gregor im übrigen keine weitere, wenigstens keine größere Veränderung am Kanon vorgenommen hat. Ferner hat Baumstark in keiner Weise bewiesen, daß im 5. Jahrhundert, etwa unter Leo I., fremde Bestandteile aus der Liturgie von Ravenna in den römischen Kanon eingedrungen sind; er glaubt diese uns sonst ganz unbekannte ravennatische Liturgie in der pseudoambrosianischen Schrift De sacramentis wiederzufinden; aber das sind alles reine Luftschlösser, wie sowohl Drews[2] als auch Funk[3] und Morin[4] bemerken. Hat Drews überhaupt mit der von ihm zuerst verfochtenen These über die Umstellung im Kanon recht, so kann man ihm auch zugestehen, daß Papst Gelasius I. diese vorgenommen hat; dieser Papst hat jedenfalls ein römisches Meßbuch geschaffen, das mit Erweiterungen uns im Sacramentarium Gelasianum noch vorliegt. Für Drews spricht zweifellos der Umstand, daß in der Pfingstmesse[5] das Sacramentarium

---

[1] Im Papstbuche und bei Beda Venerabilis, H. e. II 1.
[2] Gött. gel. Anz. 1906, 784 ff. [3] Kirchengesch. Abhandl. III 134.
[4] Revue Bénéd. 1905, 378. [5] Mi. lat. 55, 40.

Leonianum, das in seiner jetzigen Gestalt dem Ende des 5. Jahrhunderts angehören dürfte, die Oration Hanc igitur vor Communicantes steht; es könnte leicht sein, daß in dieser besonderen Messe die alte Ordnung sich erhalten hat. Auch haben Drews und Baumstark sich mit Recht auf eine Stelle eines Briefes des Papstes Cölestin I. an Kaiser Theodosius II. vom Jahre 432 berufen, die heißt[1]: Ecce nunc domus domini orationibus vacant, et vestrum per omnes ecclesias deo nostro oblatis sacrificiis commendant imperium; unter „oblatis sacrificiis" ist hier viel eher der Kanon als das Offertorium zu verstehen[2], und es dürfte also aus der Stelle hervorgehen, daß damals die Fürbitte für die Kaiser und damit auch wohl die Fürbitte für die Lebenden überhaupt hinter der Konsekration, insbesondere hinter der Oration „Unde et memores", stand; Funk weiß sich da nur so zu helfen, daß er sagt, man dürfe den Ausdruck „oblatis sacrificiis" nicht zu sehr pressen, er könne den ganzen eucharistischen Gottesdienst bezeichnen.

Die Hauptschwierigkeit aber in der Entscheidung der Frage macht die Stelle in dem genannten Briefe Innozenz' I.; sowohl Funk auf der einen als auch Drews und Baumstark auf der anderen Seite nehmen die Stelle für sich in Beschlag. Ich gebe sie hier im Wortlaut:

De nominibus vero recitandis, antequam precem sacerdos faciat atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cuius hostiam necdum offeras, eius ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae ac tunc eorum nomina, quorum sunt, edicanda, ut inter sacra mysteria nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus, ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus.

---

[1] Mi. lat. 50, 544.

[2] Dafür spricht auch, was Bonifatius I. an Kaiser Honorius im Jahre 420 schrieb (Hardouin I 1237): Ecce enim inter ipsa mysteria, inter preces suas, quas (populus christianus) pro vestra felicitate dependit imperii.

Unter „precem“ ist hier ebenso wie unter „sacra mysteria“ der Kanon zu verstehen [1]. Was bedeutet aber das wiederholte „oblationes commendare“? Funk bezieht diese Worte auf die Oration Te igitur am Anfang des Kanons, Drews und Baumstark aber erklären sie von der Konsekration; tatsächlich hat der Ausdruck in einer Stelle [2] der mozarabischen Liturgie den Sinn von „konsekrieren“; dagegen kommt er auch wieder in mehreren Sekreten des Sacramentarium Gelasianum vor [3]. Welche Deutung nun die richtige sei, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden; doch scheint die von Drews die weit bessere zu sein: a) weil sonst, wie Drews bemerkt, der Gegensatz zwischen der römischen und gubbionischen Praxis zu einer Lappalie zusammenschrumpfen würde; b) weil das „ipsis mysteriis“ am Ende der Stelle doch wohl nur von der Konsekration und nicht von dem Gebete Te igitur am Anfang des Kanons verstanden werden kann.

Ist also auch die Frage keineswegs entschieden, so spricht doch so viel für die Drewssche These, daß diese einstweilen für richtig zu halten ist. Man muß also annehmen, daß um die Zeit von 400 bis 500 im römischen Kanon eine große Umstellung vorgenommen worden ist [4].

§ 6. Die Epiklese.

1. Alle griechischen Liturgien, auch die älteste des Serapion, haben nach dem Berichte über die Einsetzung der Eucharistie die sog. Epiklese, d. h. ein Gebet, in welchem der Heilige Geist herabgerufen wird, damit er Brot und Wein zum Leibe und Blute Christi mache, und damit

[1] Drews sagt (Gött. gel. Anz. 1906, 779), Funk verstehe unter „sacra mysteria“ nur die Oration Te igitur. Das ist nicht so; Funk bemerkt vielmehr ausdrücklich (Kirchengesch. Abhandl. III 93): „Der Ausdruck sacra mysteria (bezeichnet) die Eucharistie im engeren Sinne, den Kanon oder dasselbe, was im Anfang der Stelle als prex bezeichnet ist.“ [2] Mi. lat. 85, 205. [3] Funk, Kirchengesch. Abhandl. 94.

[4] Vgl. über die hier behandelten Fragen auch Cabrol, Le canon romain de la messe (Revue des sciences philosophiques et théologiques 1909, 490—524).

die, welche die Eucharistie empfangen, das ewige Leben erlangen. In den Apostolischen Konstitutionen lautet sie also (VIII 12, 39): „Sende deinen Heiligen Geist auf dieses Opfer, den Zeugen der Leiden des Herrn Jesu, damit er dieses Brot zum Leibe deines Christus und diesen Trank zum Blute deines Christus mache, damit die, welche daran teilnehmen, gestärkt werden zur Frömmigkeit, Verzeihung ihrer Sünden erlangen“ usw. Im 5. Jahrhundert war die Epiklese auch im Abendland allgemein; sie fand sich sowohl in der gallikanischen und mozarabischen [1] als auch in der ambrosianischen [2] und römischen Liturgie [3]. Für die letztgenannte wird die Epiklese ausdrücklich durch einen Brief des Papstes Gelasius I. (492—496) an Bischof Elpidius von Verona bezeugt [4].

2. Ursprünglich ist allerdings die Epiklese nicht, sie ist erst später in die Liturgie eingedrungen [5]. Man braucht dabei nicht an eine Bemerkung des Papstes Gregor I. zu denken, der sagt, die Apostel hätten mittels des Vaterunsers konsekriert [6]; für diese Behauptung läßt sich keine ältere Quellennachricht beibringen. Gewöhnlich bezeichnet man den hl. Irenäus als ersten Zeugen der Epiklese [7]; dem muß ich aber widersprechen;

[1] Sie steht in den ältesten, von Mone veröffentlichten gallikanischen Messen und in vielen Meßformularen des mozarabischen Missale mixtum.

[2] Aus der mailändischen Messe ist sie erst im 8. Jahrhundert verschwunden (Röm. Quartalschr. 1903, 248).

[3] Darin stimmen alle überein (vgl. Funk a. a. O. III 86).

[4] Epist. Rom. pont., ed. Thiel I 486 (fragm. 7, 2): Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?

[5] Vgl. Schermann in der Römischen Quartalschr. 1903, 248 ff und Drews in der Realenzykl. f. prot. Theol. V 409 ff.

[6] Ep. ad Ioh. Syracus.: Orationem vero dominicam idcirco mox post precem dicimus, quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent. Wegen dieser Stelle erklärte Amalarius im 9. Jahrhundert das Vaterunser als ausreichend für die Konsekration.

[7] So Drews a. a. O. V 412 und Buchwald, Die Epiklese in der römischen Messe (Weidenauer Studien, 1. Heft 1906, S. 21—56) 29 f

ihre Existenz in orthodoxen Kreisen läßt sich überhaupt für die drei ersten Jahrhunderte nicht nachweisen[1]. Die erste ausgebildete Epiklese haben wir in dem Meßkanon des Serapion von Thmuis (oben S. 100 ff); aber hier wird nicht der Heilige Geist, sondern der Logos auf Brot und Wein herabgerufen. Die Anrufung des Logos scheint überhaupt die älteste Form der Epiklese gewesen zu sein[2]; erst die Spekulation über den Heiligen Geist in

---

der letztere bestreitet nur, daß Irenäus zuerst die Anrufung des Heiligen Geistes bezeuge. Die Abhandlung Buchwalds ist in ihrem ersten Teile vorzüglich; aber den kühnen Kombinationen des zweiten Teiles (S. 34 ff), der über den Meßkanon der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis handelt, kann ich in vielen Punkten nicht zustimmen.

[1] Irenäus sagt allerdings (adv. haer. IV 18, 5), daß die ἐπίκλησις τοῦ θεοῦ konsekriere; aber er versteht darunter das ganze Dankgebet; denn an anderer Stelle (V 2, 3) nennt er statt jener ἐπίκλησις einen λόγος τοῦ θεοῦ, und ebenso sagt er IV 18, 4: panis, in quo gratiae actae sunt (d. h. ἄρτος εὐχαριστηθείς), gerade wie Justin (ap. I 65). Auch Firmilian (bei Cypr. ep. 75, 10) wird von Drews als Zeuge für die Epiklese genannt; aber bei ihm ist es ebenso wie bei Irenäus; die Stelle heißt: Hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offerret. Eine Art Epiklese findet sich zuerst in den gnostischen Thomasakten (Ausgabe von Bonnet S. 35 f) aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts.

[2] Gegen diese Behauptung, für die auch Buchwald (Die Epiklese in der römischen Messe 30 f) eintritt, wendet sich mit Unrecht Dr Höller in der Theologisch-praktischen Quartalschrift, Linz 1909, 620 f. Er beruft sich auf die Klementinische Liturgie im achten Buche der Apostolischen Konstitutionen und auf die syrische Jakobusliturgie; in beiden wird der Heilige Geist, nicht der Logos, auf die eucharistischen Elemente herabgerufen. Aber die Klementinische Liturgie stammt mit den Apostolischen Konstitutionen in ihrer gegenwärtigen Form aus dem Ende des 4. Jahrhunderts; wohl rückt nach Drews (Die klement. Lit., Tübingen 1906, 159) „der Grundtypus der klementinischen Liturgie in ein hohes Alter hinauf"; aber das gilt eben nur vom „Grundtypus", nicht vom gegenwärtigen Wortlaut. Ebenso ist es mit der Jakobusliturgie, die bis zum Jahre 450 Zusätze und Veränderungen erfahren hat (Probst, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhunderte, Tübingen 1870, 236). Dagegen gehört die Anaphora des Serapion, in welcher sich die Logosepiklese findet (oben S. 101), der

den trinitarischen Kämpfen des 4. Jahrhunderts scheint das Wunder der Konsekration auf diesen übertragen zu haben [1].

3. Eine wichtige Rolle spielte die Epiklesenfrage bei den Unionsverhandlungen mit den Griechen auf dem Konzil zu Florenz 1439. Als die Lateiner mit dem Papste Eugen IV. damals die Zusicherung verlangten, daß die Wandlung durch die Einsetzungsworte geschehe und daß die Epiklese nicht „zur Substanz der Konsekration" gehöre, weigerten sich die Griechen. Sie waren nicht einig; die meisten von ihnen scheinen die konsekratorische Kraft den Einsetzungsworten in Verbindung mit der Epiklese zugeschrieben zu haben. Der Papst begnügte sich schließlich mit einer mündlich-öffentlichen Erklärung des Erzbischofs von Nicäa, des späteren Kardinals Bessarion, daß die Einsetzungsworte die ganze Kraft der Transsubstantiation haben. Aber diese Erklärung war den Griechen nur durch die Verhältnisse abgenötigt; sobald sie in ihre Heimat zurückgekehrt waren, regte sich die Opposition, und der heftigste Gegner der Union, der Erzbischof Markos Eugenikos von Ephesus, verfaßte eine Schrift zum Beweise, daß die Einsetzungsworte im Kanon nur den Charakter eines historischen Referates haben, und daß die Wandlung durch die vom Priester erflehte Herabkunft des Heiligen Geistes geschehe. Diese Lehre vertrat auch die von den Orientalen allgemein anerkannte Synode zu Jerusalem 1672; sie steht in dem dort angenommenen und bis heute bei den Griechen hochgeachteten „orthodoxen Be-

---

ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts an, und in derselben Zeit bezeugt auch der hl. Athanasius (bei A. Mai, Script. vet. nova coll. IX 625), daß bei dem Dankgebete der Logos auf Brot und Wein herabsteigt. In einer alten Mailänder Gründonnerstagsmesse wird Gott der Vater gebeten, seinen Sohn zu senden und dessen Leib uns zum Heile zu spenden (bei Muratori, Liturgia Romana vetus I 134).

[1] Justin sieht sogar (ap. I 33) in dem „spiritus sanctus" und der „virtus altissimi", die nach Lk 1, 35 über Maria kommen sollten, den Logos.

kenntnis“ des Petros Mogilas[1]. Die russische Kirche fordert bei der Konsekration der Bischöfe das eidliche Bekenntnis des Glaubens, daß die Konsekration „vor sich gehe durch die Herabkunft und Wirksamkeit des Heiligen Geistes mittels der bischöflichen oder priesterlichen Epiklese“. Doch scheint man nicht einig zu sein; denn der russische Priester Goeken, Mitarbeiter des Propstes Maltzew in Berlin, erklärte 1897 in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie (S. 372 ff), daß nach der Auffassung der meisten neuen griechischen Theologen die Epiklese mit den Einsetzungsworten zum Zwecke der Konsekration ein unteilbares Ganze bilden[2]. Die griechische Kirche kennt keine Elevation der konsekrierten Spezies bei den Einsetzungsworten, sondern hat nur eine kleine Elevation bei den Worten: „Das Heilige den Heiligen“ (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις) nach dem Pater noster; auch wird die Epiklese viel feierlicher als die Einsetzungsworte gesprochen. Im Abendland ist allerdings die Elevation bei den Einsetzungsworten auch erst nach der Irrlehre Berengars im 12. Jahrhundert eingeführt worden, in Deutschland und Rom sogar noch später.

4. Über den Konsekrationsmoment in der heiligen Messe ist die abendländische Kirche einig; sie lehrt, daß die Konsekration geschehe mittels der Worte Christi, die der Priester am Altare im Namen Christi spricht, also mittels der Worte: „Das ist mein Leib, das ist mein Blut.“

---

[1] Hier heißt es nr. 107 (Michalcescu, Die Bekenntnisse und wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche [1904] 72), die Transsubstantiation geschehe διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην. Dann folgt die Epiklese der heutigen Chrysostomusliturgie im Wortlaut: Κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα· καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Dann wird fortgefahren: Μετὰ γὰρ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται.

[2] So auch Maltzew, Liturgikon (1892) 426—429, und Makarios, Erzbischof von Litauen, in einem Handbuch zum Studium der orthodox-dogmatischen Theologie (deutsch von Blumenthal 326 f).

Eine dogmatische Entscheidung der Kirche gibt es hierüber allerdings nicht; aber die genannte Lehre ist als sicher (sententia certa) zu betrachten; sie wird in dem Dekret ausgesprochen, das Eugen IV. nach dem Konzil zu Florenz an die Armenier erließ; sie steht ferner im Catechismus Romanus und im Missale Romanum, und der Gebrauch der Elevation nach dem Aussprechen jener Worte in der heiligen Messe hat die genannte Lehre zur Voraussetzung. Einzelne hervorragende Katholiken der Neuzeit haben dennoch der Epiklese eine Mitwirkung zur Konsekration zugesprochen; so der Benediktiner Touttée in seiner Ausgabe der Werke des hl. Cyrill von Jerusalem, der französische Herausgeber der orientalischen Liturgien Renaudot und am entschiedensten der Oratorianer Lebrun. Schell ging noch weiter; er sagt[1], die Form des Sakramentes der Eucharistie bestehe nach der römischen Liturgie in den Einsetzungsworten, dagegen nach den griechischen und orientalischen Liturgien in der Epiklese.

Eine andere Frage ist die, wie Christus selbst beim letzten Abendmahl konsekriert habe. Auch Papst Innozenz III. hielt es in seiner Schrift über die Messe, die er vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl verfaßte, für möglich, daß Christus durch seine göttliche Kraft schon konsekriert hatte, ehe er die Worte aussprach: „Das ist mein Leib“ usw.; er habe mit diesen Worten nur die Form angeben wollen, mit der die Späteren konsekrieren sollten[2]. Auch Hoppe vertrat in seiner schönen Schrift „Die Epiklesis“ (1864) die Anschauung, Christus habe beim „Segnen“ (εὐχαριστήσας) konsekriert. Diese Ansicht verteidigte ferner Watterich in einer eigenen Schrift[3]; er

[1] Kath. Dogmatik III (1893) 539.

[2] De s. altaris mysterio IV 6: Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent.

[3] Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte (1896). Watterich war damals altkatholischer Geistlicher, ist aber vor seinem Tode zur katholischen Kirche zurückgekehrt.

verlangte sogar, daß man noch heute durch Segnen konsekrieren solle, und meinte, die spätere Kirche habe die biblischen Berichte mißverstanden und irrtümlich die Konsekrationskraft in die Worte Christi oder in die Epiklese verlegt[1]; nach ihm ist also die ganze Kirche, Orient und Okzident, hinsichtlich der Konsekrationsform im Irrtum.

5. Aber wie erklärt man sich denn vom katholischen Standpunkt die Epiklese in den griechischen Liturgien und in den lateinischen Liturgien der früheren Zeit? Man hat schon zur Zeit des Konzils von Florenz eine doppelte Erklärung versucht, und sie ist bis heute immer wiederholt worden, ohne daß etwas Besseres sich finden ließe. Die erste wurde gegeben von dem Dominikaner Johannes Turrecremata, dem päpstlichen Theologen jenes Konzils, dem später Bellarmin gefolgt ist. Diese sagen, wenn der Heilige Geist angerufen werde, er möge das Brot zum Leibe Christi machen, so sei unter dem letzteren der mystische Leib Jesu zu verstehen; durch den Heiligen Geist sollen die Gläubigen dem Leibe Christi inkorporiert werden, und darum heiße es auch in der Epiklese: „Mache dieses Brot zum Leibe Christi, damit die, welche es empfangen, gestärkt werden zur Seligkeit.“ Eine andere Erklärung der Epiklese wurde von Kardinal Bessarion gegeben: die Wandlung geschehe durch das Aussprechen der Worte Christi; aber die Kirche wolle doch auch ihre Intention zum Ausdruck bringen, und da sie das nicht gleichzeitig mit dem Aussprechen jener Worte könne, so müsse es vorher oder nachher geschehen. Bessarion sagte, die Epiklese beziehe sich nicht auf die Zeit, in der, sondern auf die Zeit, für die sie gesprochen wird. Diese Erklärung hat auf katholischer Seite am meisten Anklang gefunden. In letzter Zeit haben besonders Lingens[2] S. J. und Gutberlet[3] sie weiter

---

[1] Gegen Watterich schrieb Schanz im Katholik 1896, II 1—17 und 114—137.

[2] Die eucharistische Konsekrationsform, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 51 ff. [3] Heinrich, Dogmatische Theologie IX (1899) 731 ff.

ausgesponnen und annehmbar zu machen gesucht; sie weisen besonders darauf hin, daß die Kirche den Konsekrationsakt durch eine Reihe von Handlungen und Worten „gleichsam dramatisch auseinanderlegen“ wolle und so das ausdrückliche Gebet um die Herabkunft des Heiligen Geistes „wie zum krönenden Abschluß der Konsekrationsgebete“ ans Ende setze.

Aber beide Erklärungen befriedigen nicht[1]. Die erste ist ganz hinfällig, da tatsächlich in allen Liturgien bei der Epiklese um die Herabkunft des Heiligen Geistes zum Zwecke der Konsekration gebeten wird. Aber auch die zweite hat ihre großen Bedenken. Wenn einzig mit den Einsetzungsworten konsekriert wird, so wäre es doch natürlicher gewesen, die Bitte um Konsekration ihnen vorauszuschicken; in Wahrheit aber steht die Epiklese in allen orientalischen Liturgien hinter den Einsetzungsworten und hat früher, wie oben (S. 87) gesagt wurde, auch in der römischen dort gestanden. Und wenn die alte Kirche überzeugt war, daß durch die Einsetzungsworte konsekriert werde, warum hat man denn im 4. Jahrhundert in alle Liturgien die Epiklese eingesetzt, die früher in ihnen fehlte? und warum hat man sie in der römischen und mailändischen später wieder beseitigt? Diese Beseitigung läßt sich, wie Schanz mit

---

[1] Eine dritte Erklärung ist letzthin von Dr Höller (Theol.-prakt. Quartalschr., Linz 1909, 622 ff) wieder versucht worden. Sie geht aus von dem Worte ἀποφαίνειν in der klementinischen Liturgie (ἀξιοῦμέν σε, ὅπως . . . καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην . . . ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου [vgl. Funk, Didascalia etc. I 510 und Rauschen, Floril. patr. VII 147]); das Wort ἀποφαίνειν heiße an erster Stelle nicht „machen“, sondern „offenbar machen, erscheinen lassen, kundtun“; in der Epiklese werde also der Heilige Geist nur gebeten, Brot und Wein als Christi Leib und Blut erscheinen zu lassen oder erkennen zu lassen, d. h. uns zur Überzeugung zu bringen; von einer Konsekration oder Verwandlung sei also darin gar nicht die Rede. Dieselbe Erklärung haben schon früher Jos. Al. Assemani (Cod. liturg. IV 2 p. 361 s.), H. A. Daniel (Cod. liturg. IV 412), Probst (Lit. der drei ersten Jahrh. 398), Hefele (Theol. Quartalschr. 1845, 203) und Bickell

Recht sagt[1], nur so erklären, daß man die Epiklese mit der Lehre von der Konsekration durch die Einsetzungsworte nicht gut in Einklang bringen konnte. Auch Thalhofer gesteht ehrlich bei seinem Überblick über die verschiedenen Erklärungen der Epiklese[2]: „Wenn man die althergebrachte Form der Epiklese beibehält, bleibt auch die Schwierigkeit, um nicht zu sagen Unmöglichkeit, bestehen, sie ganz befriedigend zu erklären.“[3]. Auch Aloys Schmid fragt[4]: „Warum stellt die Kirche in so verschiedenen Liturgien eine solche Bitte um Konsekration, nachdem diese letztere bereits vollzogen ist?“ Er antwortet, eine sichere Erklärung könne hier nur auf Grund einer „geschichtlich festen Tradition“ gegeben werden. Damit gibt er den einzig gangbaren Weg zur Lösung der Epiklesenfrage an[5]. Aus der Heiligen Schrift läßt sich kein Beweis führen[6], da nach

(Messe u. Pascha 138) gegeben. Aber sie ist wertlos. Denn in der älteren Liturgie des Serapion steht statt ἀποφήνῃ deutlich: ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου . . . ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας, und ebenso deutlich heißt es bei Cyrill von Jerusalem (Rauschen, Floril. patr. VII 63): ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Auch die Liturgien des 5. Jahrhunderts haben ähnliche Ausdrücke in der Epiklese, was allerdings von geringem Belange ist; so heißt es in der griechischen Jakobusliturgie: ἵνα ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ (Daniel IV 114), in der Markusliturgie: ἵνα ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ καὶ ποιήσῃ (Daniel IV 162) und der Liturgie des Chrysostomus: ποίησον . . . μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ (Daniel IV 359).

[1] Katholik 1896, II 135.

[2] Handbuch der kath. Liturgik II (1890) 235.

[3] Noch entschiedener erklärt Schell, Kath. Dogm. III 545: „Die Versuche, der Epiklese in den orientalischen Liturgien einen andern Sinn unterzuschieben als die Konsekration, können bei der Bestimmtheit ihres Wortlautes niemals einen längeren und stärkeren Bestand erwarten als die widerwillig gegebenen Zugeständnisse der unionsbereiten Griechen auf dem Florentinum.“

[4] Art. „Epiklese“ im Kirchenlexikon IV 696.

[5] Auch Lingens a. a. O. 52 verweist auf den dogmengeschichtlichen Weg als den allein richtigen.

[6] Renz (Die Geschichte des Meßopferbegriffs I 139) glaubt das allerdings zu können, und zwar in dem Sinne, daß Jesus durch das Aussprechen der Worte „Das ist mein Leib“ konsekrierte.

ihrer Darstellung der letzten Abendmahlsfeier Jesu die Worte „Das ist mein Leib, das ist mein Blut“ ebensogut deklarative als operative Bedeutung haben, d. h. sowohl die geschehene Wandlung anzeigen als die Wandlung bewirken können. Glücklicherweise liegt aber patristisches Material in solcher Fülle vor, daß ein gesichertes Urteil möglich ist. Die bisherigen Sammlungen des Materials sind freilich unvollständig[1]; darum halte ich es für notwendig, am Schlusse dieses Aufsatzes alle Stellen, die in Betracht kommen können, vollständig mitzuteilen, um den Leser instand zu setzen, mein Urteil zu kontrollieren.

6. Was lehrt uns denn die Tradition? Die Eucharistiegebete der Didache enthalten weder die Einsetzungsworte noch die Epiklese; ich möchte daraus aber nicht mit Batiffol[2] und Schermann[3] den Schluß ziehen, daß damals beim Herrnmahl gar kein Einsetzungsbericht gesprochen worden ist. Aber im 2. Jahrhundert sagen sowohl Justin als auch Irenäus, daß mittels des Eucharistiegebetes, also des feierlichen Dankgebetes, konsekriert wird. Justin nennt (ap. I 66) die Eucharistie „die durch ein Gebetswort, das von ihm (Jesus) herrührt, verdankte Nahrung“ (τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν)[4]. Man versteht

[1] Die besten Stellensammlungen lieferten Hoppe in seiner Schrift „Die Epiklese“ und besonders Drews im Art. „Epiklese“ der Realenzykl. f. prot. Theol. V 412 f. Aus der Zusammenstellung Hoppes ist nicht gut ein Urteil zu gewinnen, weil er die Zitate in zwei Gruppen zerlegt, nämlich in Belege für die Einsetzungsworte und in solche für die Epiklese; eine dritte Gruppe, nämlich die Stellen, in denen das ganze Eucharistiegebet als konsekrierend bezeichnet wird, fehlt ganz. Durchaus lückenhaft sind die Zusammenstellungen von Lingens a. a. O. und von Schanz im Katholik 1896, II 114 ff.

[2] L'eucharistie dans la Didaché, in der Revue bibl. intern., nouv. série, 2e année 1905, 61 63 f.

[3] Die Gebete der Didache c. 9 u. 10 (1907) 236.

[4] Man hat vielfach übersetzt: „durch das Gebet (Hersagen) eines Wortes, das von ihm herrührt“; so zuletzt Rietschel (Handbuch der Liturgik I [1900] 256) und Renz (Die Gesch. d. Meßopferbegriffs 163 f).

unter diesem „Gebetswort“ auf katholischer Seite gewöhnlich die Einsetzungsworte[1]; aber diese sind doch kein Gebet, auch nicht „ein betend gesprochenes Wort“, wie Lingens meint (S. 66); dazu kommt, daß Justin an anderen Stellen die Konsekrationsform ein „Gebets- und Danksagungswort“ (ap. I 13) nennt und das Konsekrierte „eine verdankte Speise“ (εὐχαριστηθεὶς ἄρτος, I 65). Justin versteht also unter dem Gebetswort, das von Christus herrührt, das ganze Eucharistie- oder Kanongebet[2]; dieses kann so genannt werden, weil Christus bei der Einsetzung des Altarssakramentes selbst dankte und uns zu danken befahl mit den Worten: „Tuet dies zu meinem Andenken.“ Sollten darüber noch Zweifel bestehen, so werden sie vollständig gehoben durch Irenäus. Er sagt (adv. haer. V 2, 3), das Brot empfange „das Wort Gottes“ (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) und werde so Eucharistie; dasselbe bemerkt er auch an einer anderen Stelle (IV 18, 5), aber hier setzt er statt „das Wort Gottes“ vielmehr „die Anrufung Gottes“ (τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ); mit diesem Ausdruck können aber nicht die Einsetzungsworte gemeint sein, man muß vielmehr an das ganze Eucharistiegebet denken. Dazu stimmen durchaus andere Äußerungen des hl. Irenäus. Er behauptet (a. h. IV 18, 4), das Brot, über welches dankgesagt worden ist, sei der Leib Christi[3], und erzählt (I 13, 2) von dem Gnostiker Markus, er habe, während er die Epiklese weit ausspann[4], den Inhalt der Kelche rot ge-

---

Aber diese Übersetzung ist durch den Zusammenhang und durch Ap. I 13 (λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες) völlig ausgeschlossen und sonst allgemein aufgegeben.

[1] So Hoppe a. a. O. 230; Renz a. a. O. 161 ff; Schanz, Die Lehre von den heiligen Sakramenten 388; Lingens a. a. O. 64 ff; Pohle, Lehrb. der Dogm. III 283; Struckmann, Die Gegenwart Christi 54.

[2] Ich hatte das schon früher in meinem Floril. patrist., 2. Hft (1904), S. 69 A. 3 geäußert; jetzt sind auch Batiffol (Études d'hist. II 153) und Buchwald (Die Epiklese 22 ff) dafür eingetreten.

[3] Eum panem, in quo gratiae actae sunt (das ist der εὐχαριστηθεὶς ἄρτος des Justin), corpus esse domini.

[4] ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως.

färbt; offenbar wollte dieser damit die Konsekration nachäffen. Die weit ausgesponnene Epiklese aber kann nicht in den Einsetzungsworten bestanden haben; das muß auch Renz zugestehen, obschon er unter dem „Gebetsworte“ des Justin und unter dem „Worte Gottes“ und „der Anrufung Gottes“ bei Irenäus die Einsetzungsworte Christi versteht (I 163 u. 193); ganz im Gegensatz hierzu schreibt er nämlich (I 193) im Anschluß an jene Erzählung des Irenäus über das Kunststück des Markus: „Hieraus ist klar, daß man zu Irenäus' Zeiten den gesamten liturgischen Konsekrationsakt das Eucharistieren nannte, daß dieses Eucharistieren in einer längeren oder kürzeren, nicht abgegrenzten, sondern in ihrer Ausdehnung dem Eucharistierenden überlassenen Gebetsrede bestand, die man Epiklesisrede nannte, daß die Umwandlung des Brotes und Weines als Folge dieser Epiklesisrede angesehen wurde.“

Das also steht fest: Justin und Irenäus sehen in dem großen Dankgebet als solchem die Konsekrationsform; für sie ist „danksagen“ soviel als „konsekrieren“. Ihre Ausdrücke „Wort Gottes“ (λόγος θεοῦ) und „Gebetswort, das von ihm herrührt“ (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ), konnten aber von den Späteren leicht auf die Worte Jesu bei der Einsetzung der Eucharistie bezogen werden und sind bis heute oft von diesen verstanden worden.

7. Im 3. Jahrhundert bezeugen Origenes und der kleinasiatische Bischof Firmilian, der letztere in einem Briefe an den hl. Cyprian (Cypr. ep. 75), ausdrücklich, daß durch ein Gebet konsekriert werde. Origenes sagt das eine Mal[1], die eucharistische Speise werde geheiligt „durch ein Wort Gottes und Gebet (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως)[2], ein andermal[3], daß die Brote durch das Gebet (διὰ τὴν εὐχήν) ein gewisser heiliger Leib werden.

---

[1] In Matth. 11, 14.

[2] Der Ausdruck ist der Stelle 1 Tim 4, 5 entnommen.

[3] Cypr. ep. 75, 10.

Firmilian spricht von einer Prophetin, die sich den Anschein gab, als wenn sie „durch eine unverächtliche Anrufung (invocatione non contemptibili) das Brot heilige und die Eucharistie herstelle"; unter der „Anrufung" (ἐπίκλησις) ist hier das ganze Dankgebet zu verstehen. Wir haben aber auch drei Zeugnisse aus dem 3. Jahrhundert, die dafür zu sprechen scheinen, daß Christus durch die Worte „das ist mein Leib" usw. konsekriert habe. Alle drei haben fast denselben Wortlaut: Tertullian bemerkt[1], Christus habe „das genommene und den Jüngern verteilte Brot zu seinem Leibe gemacht, sprechend (dicendo): Das ist mein Leib". Klemens von Alexandrien sagt[2]: „Und er segnete den Wein, sprechend: Nehmet und trinket: Das ist mein Blut." Endlich heißt es in der sog. Apostolischen Kirchenordnung (c. 26)[3]: „Der Herr verlangte das Brot und den Kelch und segnete sie, sprechend: Das ist mein Leib und Blut." Klar sind diese Stellen allerdings nicht, und im Lichte der anderen Stellen wäre man wohl versucht, sie anders zu erklären. Tertullian ist schon darin ungenau, daß er Christus das schon „verteilte" (distributum) Brot verwandeln läßt, und das „dicendo" kann sehr wohl bei ihm heißen: „weil er sagte"[4]; dann wäre der Sinn: „Christus machte das Brot zu seinem Leibe; sagte er doch: Das ist mein Leib."

8. Aus dem 4. und den folgenden Jahrhunderten liegen zahlreiche Stellen vor. Überblicken wir sie, so ergibt sich folgendes: In den meisten Stellen wird dem großen Dankgebet überhaupt, in den anderen entweder den Einsetzungsworten oder der Epiklese die konsekrierende Kraft zugesprochen, und zwar im Abendland

[1] Adv. Marc. IV 40. [2] Paed. II 2.

[3] Funk, Doctrina duodecim apostolorum (1887) 71.

[4] Vgl. Adv. Marc. III 23: Probavit Christum fuisse, quem non audiendo (weil sie ihn nicht hörten) perierunt. Apol. 35: In sacrilegium convenimus christiani, non celebrando (weil wir nicht feiern) vobiscum solemnia.

mehr den Einsetzungsworten, im Morgenland mehr der Epiklese. Von den Griechen sagt nur Chrysostomus deutlich, und zwar an zwei Stellen [1], daß die Einsetzungsworte die Verwandlung bewirken; an anderen Stellen [2] bemerkt derselbe aber, daß der Priester durch ein langes Gebet den Heiligen Geist auf Brot und Wein herabziehe, und daß durch die Anrufung des Heiligen Geistes das Opfer vollbracht werde. Der hl. Ambrosius erklärt einmal [3], daß die Wandlung „durch das Mysterium des heiligen Gebetes" geschehe; an vielen Stellen aber, besonders in der Schrift *De mysterio,* schreibt er den Einsetzungsworten diese Kraft zu. Ebenso bestimmt tut das die pseudo-ambrosianische Abhandlung *De sacramentis.* Diese Schriften, De mysterio und De sacramentis, haben im Abendland einen großen Einfluß gehabt und zweifellos viel dazu beigetragen, daß die Lehre von der Konsekration durch die Einsetzungsworte hier durchdrang. Optatus von Mileve [4] und Papst Gelasius I. [5] schreiben der Epiklese eine große Bedeutung zu, indem sie sagen, daß der Heilige Geist, nachdem er angerufen worden sei (postulatus, invocatus), auf den Altar herabsteige. Dunkel, wie in seiner ganzen Eucharistielehre, ist auch hier der hl. Augustinus; einmal [6] läßt er die Konsekration durch das mystische Gebet (prece mystica), ein andermal [7] durch die Weihe Christi (benedictio Christi), ein drittes Mal [8] durch das Wort Gottes (per verbum dei) geschehen. Nicht einmal an dieser letzten Stelle kann man mit Sicherheit an die Einsetzungsworte denken; denn unter dem „Worte", das außer dem Element (Wasser) zur Taufe erforderlich sei, versteht

---

[1] De prod. Iudae 1, 6 und Hom. 2 in 2 Tim. (gegen Ende).
[2] De sac. III 4 u. VI 4; De coemet. 3.
[3] De fide IV 10, 124.
[4] De schism. Donat. VI 1.
[5] Ep. Rom. pont., ed. Thiel I 486.
[6] De trin. III 4, 10.
[7] Sermo 234, 2.
[8] Ebd. 227.

er (tract. 80, 3 in Io) nicht die Einsetzungsworte der Taufe, sondern die Predigt des Evangeliums oder „das Wort des Glaubens“, und fügt bei, mittels dieses „Wortes des Glaubens“ (verbum fidei) opfere, konsekriere und taufe die Kirche.

9. Ich komme zum Schluß. Aus dem Gesagten folgt, daß die ältesten Väter ausschließlich und die späteren vorwiegend dem ganzen Eucharistiegebete die konsekratorische Kraft zuschrieben. Sie nennen diesen Gebetskomplex sowohl „das Gebet“ (εὐχή, prex) als auch „Wort Gottes“ und „Anrufung“ (ἐπίκλησις, invocatio). Man muß sich also hüten, da, wo von Epiklese die Rede ist, immer an die bestimmte Formel zu denken, die später Epiklese hieß; das hat auch Drews in seinem Artikel „Epiklese“ der Realenzyklopädie für protestantische Theologie zu wenig beachtet. Für die ersten drei Jahrhunderte ist eine solche Epiklese im engeren Sinne überhaupt nicht nachzuweisen. In dieser Zeit haben sich die kirchlichen Schriftsteller über den Augenblick, in welchem die Konsekration vor sich gehe, wie es scheint, gar nicht ausgesprochen; sie begnügten sich damit zu sagen, daß nach Vollendung des großen Gebetes Brot und Wein der Leib und das Blut Christi geworden seien.

Im 4. und 5. Jahrhundert hatte das große Gebet zwei Höhepunkte, nämlich den Einsetzungsbericht und die Epiklese; damals schrieb man daher die Konsekration bald dem ganzen Gebete, bald den Einsetzungsworten, bald der Epiklese zu. Im Abendland gewöhnte man sich aber mehr und mehr, den Konsekrationsmoment im Aussprechen der Einsetzungsworte zu finden; da mit dieser Auffassung die Epiklese nicht im Einklang stand, hat man sie konsequenterweise allmählich beseitigt. Anders war es im Morgenland; hier schrieb man der Epiklese einen größeren Einfluß auf die Konsekration zu; die meisten ließen diese erst nach dem Aussprechen der Epiklese vollendet sein. Auch der hl. Johannes von Damaskus

hatte diese Auffassung[1]; sie ist durch seinen Einfluß nach ihm die herrschende geworden.

Die katholische Kirche lehrt mit Bestimmtheit, daß mittels der Einsetzungsworte konsekriert werde. Auch hat nach dem Wegfall der Epiklese in den abendländischen Liturgien das Kanongebet hier nur einen Mittelpunkt, und dieser ist darum der naturgemäße Konsekrationsmoment. Wie aber ist es mit den morgenländischen Liturgien? Wenn mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte die Konsekration vollendet ist, hat die Epiklese keinen Sinn; eine befriedigende Erklärung derselben ist auch bisher nicht gegeben worden. Darum kann eine richtige Lösung der Epiklesenfrage nur darin bestehen, daß die Epiklese, wenigstens in ihrer hergebrachten Gestalt, gestrichen wird. Auf diesen Standpunkt hat sich schon im Jahre 1736 ein am Libanon gehaltenes Provinzialkonzil der Maroniten gestellt, dessen Beschlüsse in Rom bestätigt wurden; es schlug vor, daß die Epiklese so abgeändert werden solle, daß in ihr nur noch darum gebeten wird, Leib und Blut Christi möchten uns zur Vergebung der Sünden gereichen[2]. Gegenwärtig haben die Maroniten gar keine Epiklese mehr. Zweifellos haben die, welche die Epiklese schufen, dieses in der Überzeugung getan, daß mit dem Aussprechen der Einsetzungsworte die Konsekration noch nicht vollendet ist; wenn man diese Überzeugung nicht teilt, kann man die Epiklese in ihrem jetzigen Wortlaut auch nicht beibehalten[3].

Die für die Entscheidung der Epiklesenfrage in Betracht kommenden Stellen sind folgende:

Justinus, Ap. I 66: . . . οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν . . . ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος

---

[1] Mit Unrecht behauptet Lingens (Zeitschr. f. kath. Theol. 1897, 76), Johannes von Damaskus lasse die Konsekration durch die Einsetzungsworte geschehen; siehe die Stelle unten S. 130.

[2] Thalhofer, Handbuch d. kath. Lit. II 234.

[3] Über die Epiklese vgl. auch Batiffol, La question de l'épiclèse eucharistique (Revue du clergé français, 15 décembre 1908, p. 641—662).

Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. I 13: λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες, μόνην ἀξίαν αὐτοῦ τιμὴν ταύτην παραλαβόντες.

Irenaeus, Adv. haer. V 2, 3: Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ. . . . IV 18, 4: Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία. . . . I 13, 2 erzählt er vom Gnostiker Markus: Ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν τῷ ἐκείνῳ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ. . . .

Tertullianus, Adv. Marc. IV 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, ‚hoc est corpus meum' dicendo.

Clemens Alexandrinus, Paed. II 2: Καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον εἰπών· λάβετε, πίετε· τοῦτό μού ἐστιν τὸ αἷμα.

Firmilianus bei Cypr. ep. 75, 10: Atqui illa mulier, quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium moliebatur, inter cetera, quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium domino sine sacramento solitae praedicationis offeret.

Origenes, In Matth. tom. XI 14: Τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως . . . κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν . . . ὠφέλιμον γίνεται. Contra Cels. VIII 33: Τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τοὺς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μεθ' ὑγιοῦς προθέσεως αὐτοῖς χρωμένους.

Basilius, De spir. sancto 27: Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφων ἡμῖν καταλέλοιπεν; Οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες.

Athanasius (bei Mai, Script. vet. IX 625): Ἐπὰν δὲ αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἱ ἅγιαι ἱκέσιαι ἀναπεμφθῶσιν, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα.

Gregorius Nyss., Magna catech. c. 37: Καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. . . . Ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.

Joh. Chrysostomus, De sac. III 4 (Montf. I 383 a): Ἕστηκε γὰρ ὁ ἱερεὺς οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ τὴν ἱκετηρείαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖ, οὐχ ἵνα τις λαμπὰς ἄνωθεν ἀφεθεῖσα καταναλώσῃ τὰ προκείμενα. . . . VI 4 (ebd. I 424 b): Ὅτ' ἂν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου, ποῦ τάξομεν αὐτόν (den Priester); De coemet. et cruce c. 3 (ebd. II 401 d): Ὅτ' ἂν ἑστήκῃ πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεύς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανόν, καλῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψασθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή. De prod. Iudae 1, 6 (ebd. II 384 b): Ἕστηκεν ὁ ἱερεὺς τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα· — ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστι — τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμά φησι· τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. Καὶ καθάπερ ἡ φωνὴ ἐκείνη ἡ λέγουσα· αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, ἐρρέθη μὲν ἅπαξ, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου γίνεται ἔργῳ ἐνδυναμοῦσα τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς παιδοποιίαν, οὕτω καὶ ἡ φωνὴ αὕτη ἅπαξ λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταις ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται. Ganz ähnlich wie hier spricht Chrysostomus De prod. Iud. 2, 6 (ebd. II 394 b). Ferner Hom. 2 in ep. 2 ad Tim. (ebd. XI 671 e): Ταύτην (τὴν προσφορὰν) οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἁγιάσας. Ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο, τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ προσφορὰ ἡ αὐτή ἐστιν.

Cyrillus Hierosol., Cat. myst. 1, 7: Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον. . . . 3, 3: Ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκέτι ἄρτος λιτός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ. . . . 5, 7: Παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. Πάντως γάρ, οὗ ἂν ἅψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.

Ambrosius, De fide IV 10, 124: Nos autem quotienscumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini adnuntiamus. De myst. 9: Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa domini salvatoris operantur? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. . . . Ipse clamat dominus Iesus: ‚Hoc est corpus meum.' Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Dasselbe wie diese letzte Stelle sagen auch De bened. patr. 9, 38 und Enarr. in ps. 38 c. 25.

De sacramentis (Pseudo-Ambrosius) IV 4, 14: Consecratio autem quibus verbis est et cuius sermonibus? domini Iesu. Nam reliqua omnia, quae dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro ceteris; ubi venitur, ut conficiatur venerabile sacramentum, iam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum.

Augustinus, De trin. III 4, 10: ... sed illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicae passionis. Sermo 227: Panis ille, quem videtis in altari, sanctificatus per verbum dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum dei, sanguis est Christi. Sermo 234, 2: Non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi.

Hieronymus, In Soph. c. 3 (Mi. lat. 25, 1375): Sacerdotes quoque, qui eucharistiam serviunt et sanguinem domini populis eius dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum solemnem orationem et non sacerdotum merita.

In einem Briefe des Bischofs Theophilus von Alexandrien vom Jahre 402 heißt es nach der Übersetzung des Hieronymus (Hieron. ep. 98, 13): Dicit enim spiritum sanctum non operari ea, quae inanima sunt, nec ad irrationabilia pervenire. Quod asserens non recogitat, aquas in baptismate mysticas adventu sancti spiritus consecrari, panemque dominicum ... per invocationem et adventum sancti spiritus sanctificari.

Fulgentius von Ruspe (gest. 533) sagt (ad Monimum II 26): Iam nunc etiam illa nobis est de spiritus sancti missione quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostrae munus sancti spiritus tantum missio postuletur, quasi ... ita spiritus ad consecrandum ecclesiae sacrificium mittendus sit, tamquam pater aut filius sacrificantibus desit.

Gelasius I. (492—496), Ep. ad Elpidium Veron.: Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem caelestis spiritus invocatus adveniet, si sacerdos et qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?

Cäsarius, Bischof von Arles (gest. 543) sagt (hom. 7 in pasch.): Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens: Accipite et edite, hoc est corpus meum.

Isidor von Sevilla, Ep. ad Redemptum: De substant sacramenti sunt verba dei a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet: hoc est corpus meum.

Johannes Damascenus, De fide orth. IV 13: Εἶπεν ὁ θεός· τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, καί· τοῦτό μού ἐστι τὸ αἷμα, καί· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται (οὕτω γὰρ εἶπεν· ἕως ἂν ἔλθῃ). Καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καινῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις. . . . Οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνός τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα.

§ 7. Häufigkeit und Vorbedingungen des Kommunionempfanges in altchristlicher Zeit.

Literatur: Kirchenlexikon, Art. „Communion" von Heuser, III² 717 ff. Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, Art. „Eucharistie" von Drews, V³ 568 ff. Jak. Hoffmann, Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum, Speyer 1891. Högl, Über den oftmaligen Empfang der heiligen Kommunion in alten Zeiten (Theol.-prakt. Quartalschr., Linz 1898, 846—855). Bastien O. S. B., De frequenti cotidianaque communione, Rom 1907.

1. In den drei ersten Jahrhunderten der Kirche pflegten alle Getauften, die dem eucharistischen Gottesdienste beiwohnten, auch an der Kommunion teilzunehmen, wenn sie nicht durch die Bußdisziplin davon ausgeschlossen waren. Die Frage nach der Häufigkeit der Kommunion deckt sich also für jene Zeit mit der Frage nach der Häufigkeit des eucharistischen Gottesdienstes.

Von der ältesten Christengemeinde in Jerusalem erzählt die Apostelgeschichte: „Sie verharrten in der Lehre der Apostel, in der Gemeinschaft (κοινωνία), im Brotbrechen und in Gebeten" (2, 42), und: „Täglich verharrten sie einmütig im Tempel und brachen das Brot in den Häusern" (2, 46). Man kann daraus schließen, daß sie täglich die Eucharistie feierten. Damit ist aber nicht gesagt, daß dies auch später und in den anderen Christengemeinden während des ersten Jahrhunderts geschah; denn die Verhältnisse der ältesten Gemeinde zu Jerusalem waren

infolge der Gütergemeinschaft ganz eigentümliche. Zur Zeit der Missionsreisen des hl. Paulus scheint die eucharistische Gemeindeversammlung fast ganz auf die Sonntage beschränkt gewesen zu sein; denn einerseits ermahnt Paulus die Korinther, „am ersten Wochentage" einen Beitrag für die Liebesgabe nach Jerusalem zurückzulegen (1 Kor 16, 2), andererseits erzählt die Apostelgeschichte von seinem Aufenthalte in Troas: „Als wir am ersten Wochentage zum Brotbrechen zusammenkamen" usw. (20, 7). Jedenfalls war im 2. Jahrhundert der Sonntag „der Tag des Herrn" (Apok. 1, 10), der regelmäßige Versammlungstag der Gläubigen; in der Didache heißt es (14, 1): „Am Herrntag versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank"; Plinius berichtet in dem bekannten Briefe (ep. X 96) dem Kaiser Trajan, daß die Christen in Bithynien sich an bestimmten Tagen (stato die) vor Sonnenaufgang versammelten, und Justin sagt in seiner Apologie (I 67), daß am Sonntage alle Stadt- und Landbewohner an einem Orte zum eucharistischen Gottesdienste zusammenkamen. Die Feier wurde aber allmählich häufiger. Außer an Sonntagen wurden jetzt auch an den Sabbaten und an Fasttagen gottesdienstliche Versammlungen gehalten; schon früher war es in jeder Gemeinde Brauch, die Gedächtnistage der eigenen Märtyrer durch eine solche zu feiern (mart. Polyc. 18, 3). Aus Tertullian De orat. 19 ersehen wir, daß um 200 in Nordafrika an Stationstagen Eucharistie war; er wendet sich an dieser Stelle gegen solche, die meinten, durch Empfang des Leibes des Herrn werde das Fasten an diesen Tagen verletzt.

Im 3. Jahrhundert wurde in Afrika, wie wir von Cyprian hören, täglich die Eucharistie gefeiert. Er bezieht die vierte Bitte des Vaterunsers auf das Himmelsbrot und sagt (de dom. orat. 18): „Wir bitten, daß uns dieses Brot täglich gegeben werde, damit wir, die wir in Christus sind und seine Eucharistie täglich als Speise des Heiles empfangen, nicht durch das Dazwischentreten eines größeren Vergehens abgeschnitten und nicht kommunizie-

rend vom Himmelsbrote ferngehalten und so auch von Christi Leib getrennt werden." Cyprian sagt ferner, daß die Priester täglich die Opfer Gottes darbringen (ep. 57, 3) und daß „die Streiter Christi täglich den Kelch des Blutes Christi trinken, um auch selbst für Christus ihr Blut vergießen zu können" (ep. 58, 1)[1]. Vielleicht bezeugen auch Klemens von Alexandrien und Origenes eine tägliche Eucharistiefeier[2].

2. Mit dem 4. Jahrhundert werden die Nachrichten zahlreich, sie lauten aber nicht einheitlich; die Häufigkeit der Eucharistiefeier war also damals in den einzelnen Teilen der Kirche verschieden. Am deutlichsten berichtet das der hl. Augustinus (ep. 54, 2): „Die einen empfangen täglich den Leib des Herrn, die andern an gewissen Tagen; an dem einen Orte vergeht kein Tag, an dem nicht geopfert wird, an dem anderen wird nur am Sabbat und Sonntag oder nur am Sonntag geopfert."

Im Abendlande war damals die tägliche Feier der Eucharistie Regel. Dafür haben wir Zeugnisse aus den verschiedensten Gegenden der abendländischen Kirche.

Für Afrika bezeugt es der hl. Augustinus, der, wie der hl. Cyprian, die vierte Bitte des Vaterunsers auf die

[1] Daß die Kommunion als die beste Vorbereitung auf das Martyrium betrachtet wurde, ersehen wir schon aus Ignatius von Antiochien; er schreibt an die Römer (7, 3): Οὐχ ἥδομαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὅ ἐστι σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἀγάπη ἄφθαρτος.

[2] Clemens Alex., Quis dives salv. 23: Ἐγώ σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θάνατον λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας. Origenes, Hom. 10, 3 in Genesim: „Dicite mihi vos, qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis, ceteri dies non sunt festi? non sunt dies domini? . . . Christiani omni die carnes agni comedunt i. e. carnes verbi dei cotidie sumunt. . . . Et tu invitaris cotidie ad aquas verbi dei et adsistere puteis eius, sicut faciebat Rebecca." Nach dem Zusammenhange handelt es sich aber hier am ehesten um die Anhörung des Wortes Gottes.

Eucharistie bezieht. Er sagte zu den Taufkandidaten: „Auf zweifache Weise ist jene Bitte des Vaterunsers vom täglichen Brot zu verstehen, entweder von der Notwendigkeit der leiblichen Nahrung oder auch von der Notwendigkeit der geistlichen Nahrung. Was die Notwendigkeit der leiblichen Nahrung angeht, so können wir ohne leibliche Nahrung nicht leben. . . . Die Gläubigen kennen auch die geistliche Nahrung, die auch ihr kennen lernen werdet beim Empfange vom Altare Gottes. Auch dieses Brot wird ein tägliches sein, zum Leben notwendiges.“[1]

Für die römische Kirche und Spanien bezeugt der hl. Hieronymus[2] die tägliche Eucharistiefeier, für Oberitalien der hl. Ambrosius[3] und für Gallien Kassian[4]. Schön heißt es in der pseudo-ambrosianischen Schrift De sacramentis, die im 5. Jahrhundert entstanden ist[5]: „Wenn sie (die Eucharistie) das tägliche Brot ist,

---

[1] Sermo 57, 7, 7; vgl. auch De sermone domini in monte II 7, 25: sacramentum corporis Christi quod cotidie accipimus.

[2] Ep. 71, 6: „De sabbato quod quaeris, utrum ieiunandum sit, et de eucharistia, an accipienda cotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus vir disertissimus et carptim diversi scriptores e variis auctoribus edidere. Sed ego illud breviter te admonendum puto, traditiones ecclesiasticas, praesertim quae fidei non officiant, ita observandas, ut a maioribus traditae sunt.“ Ep. 48, 15: „Scio Romae hanc esse consuetudinem, ut fideles semper Christi corpus accipiant, quod nec reprobo nec probo; *unusquisque enim in suo sensu abundat* (Rom. 14, 5). Sokrates (h. e. V 22) meldet, in Rom seien des Samstags die heiligen Geheimnisse nicht gefeiert worden.

[3] De bened. patr. 9, 38: „Hunc panem dedit apostolis, ut dividerent populo cedentium, hodieque dat nobis eum, quem ipse cotidie sacerdos consecrat suis verbis.“ In ps. 118 serm 18, 28: „Denique si accepissent panem verum, non dixissent: *Domine da nobis semper panem hunc.* Quid petis Iudaee? ut tribuat tibi panem, quem dat omnibus, dat cotidie, dat semper.“

[4] Inst. VI 8: „Qua puritate oportebit custodire nostri corporis et animae castitatem, quos necesse est cotidie sacrosanctis agni carnibus vesci, quas neminem immundum contingere etiam veteris legis praecepta permittunt.“

[5] Rauschen, Grundriß der Patrologie[3] (1910) 155.

warum nimmst du sie erst nach einem Jahre, wie es die Griechen im Oriente zu tun pflegen? Nimm sie täglich, damit sie dir täglich nütze! Lebe so, daß du täglich verdienst, sie zu empfangen! Wer nicht würdig ist, sie täglich zu empfangen, ist auch nach einem Jahre des Empfanges nicht würdig" (V 4, 25).

Im Orient war die Praxis sehr verschieden. Allgemeine Eucharistietage waren hier der Sonntag und der Samstag. Während nämlich in Rom[1] und in Gallien an den Samstagen gefastet wurde, geschah dies im Oriente nicht, wie es dort auch heute nicht geschieht; dementsprechend wurde im Oriente an Samstagen der Gottesdienst fast ebenso gehalten wie an Sonntagen. In den Apostolischen Konstitutionen (VIII 33) wird von den Herrschaften verlangt, daß sie außer den Festtagen und außer der Woche vor und nach Ostern an jedem Samstag und Sonntag ihren Dienstboten freigeben, um ihnen den Besuch des Gottesdienstes zu ermöglichen; auch erzählt Kassian[2], daß die ägyptischen Mönche nur an Samstagen und Sonntagen zur Feier der heiligen Geheimnisse zusammenkamen. In Ägypten[3] und auch wohl in Palästina[4] wurde im 4. Jahrhundert sogar nur an Sonntagen die Eucharistie gefeiert; dagegen scheint aus einer Stelle der Schriften Cyrills

---

[1] S. Innocentii I. ep. 25, 4, 7 (Mi. lat. 20, 555).

[2] Inst. III 2.

[3] Socr. h. e. V 22. Athanasius (Apol. contra Ar. 11 [Op. Paris. I 1, p. 133]) sagt, um zu zeigen, daß er einen Abendmahlskelch nicht könne zerbrochen haben: Καὶ γὰρ ὁ τόπος ἐκεῖνος, ἐν ᾧ κεκλᾶσθαι τὸ ποτήριόν φησιν, οὐκ ἦν ἐκκλησία, . . . ἡμέρα, καθ' ἣν Μακάριον τοῦτο πεποιηκέναι φασίν, οὐκ ἦν κυριακή.

[4] Euseb. in ps. 21, 30—31 (Mi. gr. 23, 213): Ἔστι δὲ καθ' ἑκάστην ἀναστάσιμον ἡμέραν τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, τὴν καλουμένην κυριακήν, ὄψει παραλαβεῖν τοὺς τῆς τροφῆς τῆς ἁγίας καὶ τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου μεταλαμβάνοντας. Euseb. de solemnit. pasch. c. 7 (Mi. gr. 24, 701): Καὶ οἱ μὲν κατὰ Μοϋσέα ἅπαξ τοῦ παντὸς ἔτους πρόβατον τοῦ πάσχα ἔθυον τεσσαρεσκαιδεκάτῃ πρώτου μηνὸς τὸ πρὸς ἑσπέραν· ἡμεῖς δὲ οἱ τῆς καινῆς διαθήκης ἐφ' ἑκάστης κυριακῆς ἡμέρας τὸ ἑαυτῶν πάσχα τελοῦντες ἀεὶ τοῦ σώματος τοῦ σωτηρίου ἐμφορούμεθα, ἀεὶ τοῦ αἵματος τοῦ προβάτου μεταλαμβάνομεν.

von Alexandrien[1] hervorzugehen, daß im 5. Jahrhundert in Ägypten täglich eucharistischer Gottesdienst war. In Kleinasien war, wie der hl. Basilius bezeugt (ep. 93), an vier Tagen jeder Woche Eucharistie, nämlich am Sonntag, Mittwoch, Freitag und Samstag, außerdem auch dann, wenn ein Heiligenfest einfiel; Basilius hält es aber für schön und nützlich, täglich zu kommunizieren. Ebenso war in Antiochien dreimal oder viermal in der Woche eucharistischer Gottesdienst; denn Chrysostomus sagt[2]: „Die vierzigtägige Fastenzeit ist einmal im Jahre, das Pascha aber dreimal in der Woche, bisweilen auch viermal oder vielmehr, so oft wir wollen.“ An anderen Stellen spricht allerdings Chrysostomus von einem „täglichen Opfer“ und von einem „fast täglichen Mysterium“[3]; es ist also anzunehmen, daß in Antiochien die Feier gewöhnlich drei- bis viermal in der Woche, gelegentlich, besonders in der österlichen Zeit, täglich oder fast täglich war.

Das Konzil von Laodicea (gehalten 341—381) bestimmt (can. 49): „Während der Quadrages darf das Brot nicht geopfert werden außer am Samstag und am Sonntag.“ Wir ersehen daraus, daß damals an den Tagen der Quadragesima, an denen gefastet wurde, kein eucharistischer Gottesdienst war, wie auch heute an solchen nur die sog. Präsanktifikatenmesse gehalten wird. Ich möchte glauben, daß an diesen Tagen auch keine Kommunion stattfand; die Säulenreden des Chrysostomus, die in der Fastenzeit zu Antiochien gehalten wurden, machen ganz den Eindruck, daß sie nicht in Verbindung mit einer Eucharistie-

---

[1] In Lucam explanatio (Nova patrum bibliotheca tom. II, Romae 1844, p. 124): ἐν ᾗ (ἐκκλησίᾳ) μυστικῶς καθ' ἑκάστην ἱερουργεῖται ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβὰς ἄρτος καὶ ζωὴν διδοὺς τῷ κόσμῳ.

[2] In eos qui pascha ieiunant hom. 3, 4 (Montf. I 611 a).

[3] Hom. 3, 4 in ep. ad Eph. (Montf. XI 23): θυσία καθημερινή. Hom. 6, 4 de beato Philogonio (Montf. I 499): καθ' ἑκάστην δεῖ προσιέναι τὴν ἡμέραν. Hom. 50, 3 in Matth. (Montf. VII 517): Τοῖς μὲν Ἰουδαίοις κατ' ἐνιαυτὸν ὑπόμνημα τῶν οἰκείων εὐεργεσιῶν τὰς ἑορτὰς ἐνέδησεν ὁ θεός· σοὶ δὲ καθ' ἑκάστην, ὡς εἰπεῖν, τὴν ἡμέραν διὰ τούτων τῶν μυστηρίων.

feier gehalten wurden; auch andere Reden des Chrysostomus sprechen dafür[1].

3. Mit dem Anfang des 4. Jahrhunderts **beginnen die Klagen der Kirchenväter und Konzilien über Lauheit im Empfang der heiligen Kommunion.** Es gingen jetzt nicht mehr alle Gläubigen, die der heiligen Messe beiwohnten, auch zum Tische des Herrn; manche kamen nur an hohen Festtagen oder sogar nur einmal im Jahre. Diese Gewohnheit griff viel mehr im Morgenlande als im Abendlande um sich[2]. Das Konzil zu Antiochien 341 (can. 2) bestimmte: „Alle, welche in die Kirche Gottes kommen und die Lesung der heiligen Schriften hören, also mit dem Volke nicht am Gebete teilnehmen oder den gemeinsamen Empfang des Abendmahles in irgend einer Zuchtlosigkeit verschmähen, sollen aus der Kirche ausgeschlossen werden, bis sie Buße getan und Früchte der Sinnesänderung gezeigt haben.“[3] Der hl. Johannes Chrysostomus klagt oft über mangelhaften Kirchenbesuch und darüber, daß die,

---

[1] In eos qui pascha ieiunant hom. 3, 4 (Montf. I 611c): Πολλοὶ τὸ παλαιὸν τοῖς μυστηρίοις προσῄεσαν ἁπλῶς καὶ ὡς ἔτυχε, καὶ μάλιστα κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον, καθ' ὃν ὁ Χριστὸς αὐτὰ παρέδωκε· συνειδότες οὖν οἱ πατέρες τὴν βλάβην τὴν γινομένην ἐκ τῆς ἠμελημένης προσόδου συνελθόντες ἐτύπωσαν ἡμέρας τεσσαράκοντα νηστείας, εὐχῶν, ἀκροάσεως, συνόδων, ἵν' ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις καταρθέντες μετ' ἀκριβείας ἅπαντες καὶ δι' εὐχῶν καὶ δι' ἐλεημοσύνης καὶ διὰ νηστείας . . . μετὰ καθαροῦ συνειδότος προσίωμεν. In Genes. hom. 10, 3 (Montf. IV 74): Ταῦτα δὴ πάντα διαλεγόμενοι πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς τοὺς ὑμετέρους, πείθετε αὐτοὺς τῆς πνευματικῆς ταύτης τροφῆς μηδέποτε ἑαυτοὺς ἀποστερεῖν, ἀλλὰ κἂν ἠριστηκότες ὦσιν, ἐρχέτωσαν μετὰ πάσης προθυμίας, ἵνα δεξάμενοι τὴν ἐντεῦθεν διδασκαλίαν δύνωνται γενναίως ἵστασθαι πρὸς τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου.

[2] Ps.-Ambros. de sacr. V 4, 25: „Warum empfängst du sie (die Eucharistie) erst nach einem Jahre, wie es die Griechen im Oriente tun?“

[3] Dasselbe verlangt auch der neunte Apostolische Kanon (Funk, Didasc. I 566): Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστοὺς καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἂν ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφορίζεσθαι χρή. Man hat dieselbe Verordnung schon im 28. Kanon der Synode zu Elvira (um 300) finden wollen: Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere. Aber unter denen „qui non communicant“ sind hier fast sicher Katechumenen und Büßer zu verstehen; vgl. Hefele, Konz. I² 167.

welche in der Kirche sind, nicht an der Kommunion teilnehmen; er weist darauf hin, daß der Herold (Diakon) vor Beginn der Oblationsgebete rufe: „Die in der Buße sind, mögen weggehen", daraus ergebe sich, daß die andern dableiben und mitkommunizieren sollen; er sagt auch, es sei unanständig, wenn man zu einem Gastmahle geladen sei, zu erscheinen, aber nicht mitzuessen [1]. In Gallien kam es so weit, daß nach dem Kanon und dem Paternoster der Segen gegeben wurde, damit die vielen, welche vor der Kommunion die Kirche verließen, nicht ohne Segen schieden. Ein Konzil zu Orleans 538 verordnete, kein Laie dürfe die Messe verlassen, ehe das Gebet des Herrn gesprochen und der Bischof den Segen gegeben habe [2].

Cäsarius von Arles eifert gegen die, welche wohl die Lesestücke hören, dann aber weggehen, und fährt fort: „Jeder, der eine ganze Messe feiern will, muß in der Kirche bleiben, bis das Gebet des Herrn gesprochen und dem Volke der Segen gegeben ist." [3] So verstehen wir auch, was Gregor von Tours schreibt: „Wenn die Messe beendigt ist und das Volk anfängt, den hochheiligen Leib des Herrn zu empfangen" usw. [4] Beda der Ehrwürdige († 735) klagt [5], daß in England auch die Frömmeren nur dreimal im Jahre, nämlich Weihnachten, Epiphanie und Ostern, kommunizieren, während dies in den übrigen Teilen der Kirche, sowohl im Okzident als auch im Orient, an allen Sonntagen und auch an den Festen der Apostel und Märtyrer geschehe. Auch eine deutsche Synode um 800 [6] sagt, daß manche ein ganzes Jahr lang das heilige Sakrament nicht empfangen, während es doch jede Woche geschehen solle und bei Griechen, Römern und Franken auch geschehe.

---

[1] In ep. ad Eph. hom. 3, 4 (Montf. XI 23); vgl. auch Chrys., De beato Philogonio hom. 6, 4 (Montf. I 499).

[2] Can. 29 bei Hardouin, Conc. II 1428.

[3] Hom. 12; vgl. auch Sermo 5 de div. myst.

[4] De miraculis s. Martini II 47.

[5] Ep. 2 ad Ecbertum (Mi. lat. 94, 655 sq).

[6] Hefele, Konz. III² 734.

Die Synode zu Agde 506 (can. 18) und die von Tours 813 (can. 50) verordneten, daß alle Laien wenigstens dreimal im Jahre das heilige Sakrament empfangen sollten[1].

4. In den alten Klöstern war täglicher Empfang der heiligen Kommunion nicht Regel, wohl aber wöchentlicher. Was Chrysostomus von den Einsiedlern erzählt[2], daß sie nur einmal im Jahre, oft nur alle zwei Jahre an den heiligen Geheimnissen teilnehmen, ist wegen der Abgeschiedenheit dieser Leute begreiflich. Kassian berichtet[3], daß die ägyptischen Mönche nur Samstags und Sonntags der heiligen Messe beiwohnten; bei Sozomenus lesen wir[4], daß dem hl. Pachomius ein Engel eine Tafel überreichte, auf der unter anderem auch dies geschrieben stand, daß seine Mönche am ersten und am letzten Wochentage, zum Altare hinzutretend, die heilige Kommunion empfangen sollten. Einzelne Mönche gingen aus Andacht nur einmal im Jahre zur Kommunion[5]. Auch sonst hören wir schon im 4. Jahrhundert von Bedenken gegen die öftere Kommunion; man fürchtete, diese möchte die Ehrfurcht vor dem heiligen Sakramente mindern, und glaubte, man ehre den Heiland ebenso oder noch mehr, wenn man mit dem Hauptmann in Kapharnaum spreche (Mt 8, 8): „O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach.“ Gegen solche Bedenken bemerkt der hl. Hieronymus (ep. 48, 15), der Aufschub um einen oder zwei Tage mache den Christen nicht würdiger, er bewirke nicht, daß man morgen oder übermorgen verdiene, was man heute nicht verdient. Am besten aber bekämpft Kassian jene seltsame Art von Frömmigkeit. Er sagt: a) Wenn man sich als Sünder erkennt, muß man um so mehr mit Eifer zur Heilung und Reinigung eilen. b) Wer so denkt, muß auch die jährliche Kommunion unterlassen, da er auch dieser nicht würdig ist. c) Jene wollen nicht anmaßend sein, verfallen aber größerer An-

---

[1] Hefele, Konz. II² 563 u. III² 764.

[2] In Hebr. hom. 17, 4 (Montf. XII 170).

[3] Conl. XXIII 21.

[4] Hist. eccl. III 14, 20.

[5] Cassianus l. l.

maßung, indem sie glauben, wenn sie die Kommunion empfangen, seien sie dieser würdig[1]. Schön sagt die pseudo-ambrosianische Schrift *De sacramentis* (V 4, 25): „Wer nicht verdient, sie täglich zu empfangen, verdient auch nicht, sie nach einem Jahre zu empfangen.“

5. Infolge ungünstiger Verhältnisse, namentlich zur Zeit der Verfolgungen, war es den Christen oft nicht möglich, nach Wunsch die Kirche zum Empfange der Eucharistie zu besuchen. Es war ihnen deshalb gestattet, Partikel des konsekrierten Brotes in einem Büchschen (arca) mit nach Hause zu nehmen und daselbst aufzubewahren. Die Sitte wird schon von Tertullian erwähnt (ad ux. II 5): „Wird der (heidnische) Mann nicht wissen, was du insgeheim vor jeder Speise genießest?“[2] An einer anderen Stelle (de orat. 19) fordert Tertullian diejenigen, welche an Stationstagen nicht kommunizeren wollen, auf, den Leib des Herrn wenigstens in Empfang zu nehmen und aufzubewahren, um ihn später zu genießen. Auf Reisen trug man oft einen Teil der Hostie in einem linnenen Säckchen (orarium) am

---

[1] Conl. XXIII 21: Nec tamen ex eo debemus nos a dominica communione suspendere, quia nos agnoscimus peccatores, sed ad eam magis ac magis est propter animae medicinam ac purificationem spiritus avide festinandum, verumtamen ea humilitate mentis ac fide, ut indignos nos perceptione tantae gratiae iudicantes remedia potius nostris vulneribus expetamus. Alioquin nec anniversaria quidem digne est praesumenda communio, ut quidam faciunt, qui in monasteriis consistentes ita sacramentorum caelestium dignitatem et sanctificationem ac meritum metiuntur, ut aestiment ea non nisi sanctos et immaculatos debere praesumere, et non potius, ut sanctos mundosque nos sua participatione perficiant. Qui profecto maiorem arrogantiae praesumptionem, quam declinare sibi videntur, incurrunt, quia vel tunc, cum ea percipiunt, dignos se esse perceptione diiudicant (Corpus script. eccles. lat., tom. 13, 670).

[2] In der Ägyptischen Kirchenordnung aus dem 5. Jahrhundert wird das Gebot gegeben, vor jeder Speise, damit sie nicht schade, etwas von der Eucharistie zu genießen; tue der Gläubige dies, so werde ihm nicht einmal tödliches Gift schaden (Funk, Didasc. II 115). Dasselbe steht auch in den Canones Hippolyti aus derselben Zeit (ed. Achelis, Texte u. Unters. VI 4, Leipzig 1891, 119).

Halse zum Schutze gegen Gefahren[1]. Die Einsiedler in Ägypten nahmen regelmäßig, wenn sie keinen Priester hatten, die Eucharistie mit sich in die Wüste; ja, auch die übrigen Laien Ägyptens hatten gewöhnlich die Eucharistie bei sich zu Hause, um nach Belieben davon zu genießen; das berichtet der hl. Basilius[2]. Für Rom bezeugt dieselbe Sitte der hl. Hieronymus[3]. Noch in späteren Jahrhunderten wurde im Orient die eucharistische Brotpartikel, in das heilige Blut eingetaucht, den Anachoreten in einem Gefäße zugesandt[4].

Am meisten war man in Todesgefahr zum Empfange der heiligen Kommunion verpflichtet; sie galt ehemals, wie heute, als die Wegzehrung (ἐφόδιον, viaticum) für die Reise in die Ewigkeit. Eusebius erzählt[5], daß ein gewisser Serapion, der den Göttern geopfert hatte und in der Kirche keine Verzeihung fand, in Todesgefahr kam und einen Priester rufen ließ; da dieser wegen Krankheit selbst nicht zu ihm kommen konnte, schickte er ihm durch einen Knaben ein Stück konsekrierten Brotes zu. Das allgemeine Konzil von Nicäa bestimmte (can. 13): „In Betreff der Sterbenden soll die alte Kirchenregel befolgt werden, daß, wenn jemand dem Tode nahe ist, er der letzten und notwendigsten Wegzehrung nicht beraubt werde.“

Als teilweiser Ersatz für die früher dem ganzen anwesenden Volke gereichte Eucharistie wurden im 4. Jahrhundert im Orient die Eulogien verteilt; diese Sitte hat später in Gallien Nachahmung gefunden. Das Wort „Eulogie“ war früher gleichbedeutend mit „Eucharistie“ (εὐλογεῖν = εὐχαριστεῖν, segnen); später verstand man darunter Stücke bloß gesegneten Brotes. Man wählte als

---

[1] Ambrosius, De excessu fratris sui Satyri I 43.

[2] Ep. 93: Πάντες γὰρ οἱ κατὰ τὰς ἐρήμους μονάζοντες, ἔνθα μὴ ἔστιν ἱερεύς, κοινωνίαν οἴκοι κατέχοντες, ἀφ’ ἑαυτῶν μεταλαμβάνουσιν. Ἐν Ἀλεξανδρείᾳ δὲ καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἕκαστος καὶ τῶν ἐν λαῷ τελούντων ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον ἔχει κοινωνίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ καί, ὅτε βούλεται, μεταλαμβάνει δι’ ἑαυτοῦ.

[3] Ep. 48, 15.

[4] Leo Allatius, De cons. eccl. orient. et occident. III c. 14 § 6.

[5] Hist. eccl. VI 44.

Eulogien gewöhnlich die Brote, die vom Volke geopfert, aber nicht zur Konsekration ausgewählt worden waren; in der griechischen Kirche wird heute mittels einer heiligen Lanze aus einem Brotkuchen ein viereckiger Teil für die Konsekration ausgeschnitten und das übrige am Ende der Messe an die Nichtkommunikanten verteilt. In den ersten Jahrhunderten schickten sich die Bischöfe als Zeichen ihrer Gemeinschaft das konsekrierte Brot zu[1]; im 4. Jahrhundert wurde das durch das Konzil zu Laodicea (can. 14) verboten; an die Stelle des konsekrierten trat jetzt das benedizierte Brot[2]. Nach den Apostolischen Konstitutionen (VIII 31) sollten die Eulogien, die bei der Opferung übrig geblieben waren, von Diakonen unter den Klerus verteilt werden. Die Synode von Nantes 658 verlangte (can. 9), der Priester solle an allen Sonn- und Feiertagen Eulogien an die Nichtkommunikanten austeilen und diese vorher weihen. Eine solche Verteilung ist noch heute in Frankreich und in Elsaß-Lothringen Brauch, in den größeren Städten aber nur an hohen Feiertagen.

6. Daß auch unmündigen Kindern nach ihrer Taufe die heilige Kommunion gereicht wurde, und zwar in der Gestalt des Weines, bezeugt schon der hl. Cyprian[3]; auch Augustin spricht wiederholt davon[4]. Im Sakramentar Gregors des Großen liest man unter den Rubriken der Taufe auch die Vorschrift, daß die Unmündigen zwischen Taufe und Kommunion nicht gesäugt werden dürfen. Auch schwer erkrankten Kindern reichte man die Kommunion; dazu mag mitgewirkt haben, daß der hl. Augustinus in seiner späteren Zeit, als er gegen die Pelagianer kämpfte, die Worte des Herrn (Jo 6, 54): „Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht esset“ usw.,

---

[1] Euseb. h. e. V 24.

[2] Bischof Paulin von Nola schrieb an Bischof Alypius in Afrika, den Freund des hl. Augustinus (Aug. ep. 24, 6): Panem unum sanctitati tuae unitatis gratia misimus, in qua etiam trinitatis soliditas continetur; hunc panem eulogiam esse tu facies dignatione sumendi.

[3] De lapsis 25. [4] Ep. 186, 8, 30; De trin. III 10, 21; Sermo 174, 6, 7.

auch auf die Unmündigen bezog[1]. Manche frühmittelalterlichen Kirchenschriftsteller und Synoden verlangen, daß die Kommunion auch in der Gestalt des Weines aufbewahrt werde, damit sie erkrankten Kindern zu jeder Zeit gespendet werden könne[2].

Auch die Sitte, den Toten die Eucharistie in den Mund zu legen, muß verbreitet gewesen sein, da die Synoden immer wieder dagegen angingen[3].

7. Die Vorbedingungen zum Empfang der heiligen Kommunion sind teils geistige, teils leibliche. Unter den geistigen stand zu jeder Zeit das Freisein von der Sünde obenan. Schon in der Lehre der zwölf Apostel heißt es (c. 14): „Am Herrntage versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr vorher eure Sünden bekannt habt, damit euer Opfer rein sei.“ Das hier erwähnte Sündenbekenntnis kann

---

[1] De pecc. meritis et remissione I 20, 27: „An vero quisquam etiam hoc dicere audebit, quod ad parvulos haec sententia (Io 6, 54) non pertineat possintque sine participatione corporis huius et sanguinis in se habere vitam, quia non ait: ‚qui non manducaverit‘, sicut de baptismo ‚qui non renatus fuerit‘, sed ait: ‚si non manducaveritis‘, velut eos alloquens, qui audire et intellegere poterant, quod utique non valent parvuli? Sed, qui hoc dicit, non adtendit, quia, nisi omnes ista sententia teneat, ut sine corpore et sanguine filii hominis vitam habere non possint, frustra etiam aetas maior id curat.“ An einer anderen Stelle (Contra Iul. Ecl. I 4, 13) beruft sich Augustin für seine Ansicht, daß auch die Unmündigen in Jo 6, 54 gemeint seien, auf einen Brief des Papstes Innozenz I. (gedruckt als ep. 182 unter den Briefen Augustins) und sagt, daß dieser Papst definiere: parvulos, nisi manducaverint carnem filii hominis, vitam prorsus habere non posse. Die Worte des Papstes (Mi. lat. 33, 785 nr. 5) sind nicht besonders klar, haben aber wahrscheinlich den genannten Sinn und sind auch in diesem Sinne von Papst Gelasius I. (492—496) verstanden worden, der (Epistula ad omnes episcopos per Picenum, bei Hardouin, Coll. conc. II 889) sagt: „Ipse dominus Iesus coelesti voce pronuntiat: *Qui non manducaverit carnem filii hominis* etc., ubi utique neminem videmus exceptum.“

[2] Vgl. Jak. Hoffmann, Gesch. der Laienkommunion 1891, 121 f.

[3] So das Konzil zu Hippo 393 can. 4 (Hefele II² 56), zu Auxerre 585 can. 12 (Hefele III² 45) und das Trullanum II. can. 83 (Hefele III² 341).

nur ein allgemeines sein, wie diese Schrift dasselbe auch vor jedem Gebete verlangt (c. 4): „In der Gemeinde bekenne deine Sünden und trete nicht zum Gebete mit schlechtem Gewissen hinzu.“ Im 2. Jahrhundert bemerkt Justin (ap. I 66), zur Teilnahme an der Eucharistie werde verlangt, daß man an die Wahrheit der christlichen Lehre glaube und nach Empfang der Taufe so lebe, wie Christus es vorgeschrieben hat. Im 3. Jahrhundert erzählt der hl. Cyprian, daß eine Frau, die, mit der Sünde der Idololatrie befleckt, zur Kommunion ging, „nicht Speise, sondern ein Schwert empfing und, gleich als wenn sie tödliches Gift verschluckt hätte, unter Beklemmungsanfällen ihren Geist aufgab“[1]. Nach den Liturgien des 4. Jahrhunderts[2] sagt der Bischof vor der Kommunion zum Volke: „Das Heilige den Heiligen (τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις)“, wie es bei den Griechen noch heute geschieht. Chrysostomus beschreibt uns die Feierlichkeit, mit der diese Worte gesprochen wurden[3]: „Damit du aber keinen Vorwand habest, ladet der Priester mit lauter Stimme und erschreckenden Rufen, wie ein Herold die Hand erhebend und von erhabenem Standorte, damit alle ihn sehen, in jener schauerlichen Stunde die einen ein und hält die andern ab.“

Welcher Art aber war die Heiligkeit, die man von den Kommunizierenden verlangte? Sie bestand, wie der hl. Augustinus an verschiedenen Stellen erklärt, in dem Freisein von Kapitalsünden, d. h. von solchen Sünden, welche die Exkommunikation nach sich zogen[4]. Augustinus schreibt[5]: „Der eine sagt, man solle die Eucharistie nicht täglich empfangen; fragt man warum, so antwortet er: ‚Weil solche Tage dazu zu wählen sind, an denen der Mensch reiner und enthaltsamer lebt, damit er zu einem so großen Sakramente würdig hinzu-

---

[1] De lapsis 26.
[2] Const. apost. VIII 13, 12; Cyrillus, Catech. myst. 5, 6.
[3] In ep. ad Hebr. hom. 17, 5 (Montf. XII 170).
[4] Über diese Sünden siehe unten § 9. [5] Ep. 54, 3 (ad Ianuarium).

trete; denn *wer unwürdig ißt, der ißt und trinkt sich das Gericht.*' Der andere aber sagt: ,Im Gegenteil! Wenn die Sünde so schwer und der Anfall der Krankheit so arg ist, daß solche Heilmittel verschoben werden müssen, so muß ein solcher durch die Stimme des Bischofs vom Altare ferngehalten werden zur Ableistung der Buße und muß durch dieselbe Stimme rekonziliiert werden; denn das heißt unwürdig sie empfangen, wenn man sie zu der Zeit empfängt, wo man Buße tun müßte, aber nicht, daß man nach eigenem Ermessen sich der Kommunion entziehe und zurückgebe. Wenn übrigens die Sünden nicht so groß sind, daß der Betreffende zu exkommunizieren wäre, so soll er sich nicht von dem täglichen ,Heilmittel des Leibes des Herrn trennen.' Am besten wird man wohl zwischen diesen beiden den Streit schlichten, wenn man sie ermahnt, daß sie vor allem im Frieden Christi bleiben und daß ein jeder das tue, was nach seiner Überzeugung das Beste ist; denn keiner von beiden entehrt den Leib und das Blut Christi, sondern beide beeifern sich um die Wette, das heilbringende Sakrament zu ehren, . . . indem der eine wie Zachäus den Herrn mit Freude in sein Haus aufnimmt, der andere mit dem Hauptmanne spricht: *O Herr, ich bin nicht würdig, daß du eingehest unter mein Dach;* beide ehren den Herrn auf verschiedene und sozusagen entgegengesetzte Weise: der eine wagt ihn aus Ehrfurcht nicht täglich zu empfangen, der andere wagt aus Ehrfurcht nicht, den Empfang einen Tag über zu unterlassen. Nur Verachtung (contemptum) verträgt jene Speise nicht, wie das Manna keinen Überdruß."[1] Auch der hl. Isidor sagt, daß nur die Sünden, welche Exkommunikation nach sich ziehen, die heilige Kommunion unwürdig machen[2].

---

[1] Vgl. auch Aug. tract. 27, 11 in Joh.

[2] De eccl. offic. I 18, 7 8 (Mi. lat. 83, 756): Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore quis accipiat, quo debet agere paenitentiam. Ceterum si non sint tanta peccata, ut excommunicandus

8. Die leibliche Vorbereitung auf die heilige Kommunion besteht vor allem in der Nüchternheit. Solange die eucharistische Feier an eine Mahlzeit geknüpft war, nämlich im 1. Jahrhundert (z. B. in Korinth nach 1 Kor 11, 20 ff), konnte von einem Gebote der Nüchternheit nicht die Rede sein, wie auch der hl. Augustinus in seinem 54. Briefe (6, 8) zugibt, in welchem er eingehend über dieses Gebot handelt. Die erste Erwähnung der Sitte, nüchtern zu kommunizieren, findet sich bei Tertullian an der schon genannten Stelle (ad uxorem II 5): „Wird nicht dein Mann wissen, was du heimlich vor jeder Speise genießest?“ Im 4. Jahrhundert war die Sitte ganz allgemein [1]. Augustinus sagt (a. a. O.): „Es hat dem Heiligen Geiste gefallen, daß zur Ehre eines so großen Sakramentes vor dem Leibe des Herrn keine andere Speise in den Mund des Christen hineingeht; denn deswegen wird auf dem ganzen Erdkreise diese Sitte beobachtet.“ Viel hat jedenfalls zu ihrer Ausbreitung der Umstand beigetragen, daß seit dem Anfange des 2. Jahrhunderts der eucharistische Gottesdienst frühmorgens stattfand [2].

Das Konzil zu Hippo 393 erklärte (can. 28): „Das Sakrament des Altares soll nur von Nüchternen empfangen werden, ausgenommen am Gründonnerstag (cena domini).“ An diesem Tage wollte man nämlich genau das letzte Mahl des Herrn nachahmen; auch pflegte man am Gründonnerstage im Unterschiede von den übrigen Tagen der Fastenzeit zu baden und konnte dann nicht gut bis zum Abend fasten [3]; doch war es an diesen Tagen nur erlaubt, nicht geboten, nach dem Mahle zu kommunizieren. Wie streng man im übrigen auf das Gebot der Nüchternheit hielt, zeigt der hl. Chrysostomus in seinem 125. Briefe, in welchem er sich

---

quisque iudicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur.

[1] Ambros. expos. in ps. 118, sermo 8, 48 und De Elia et ieiunio 10, 33 34.

[2] Tert. de cor. mil. 3. [3] Aug. ep. 54, 7, 9 u. 10.

gegen den Vorwurf verteidigt, er habe einigen, die gegessen hatten, die Kommunion gereicht; er sagt[1]: „Wenn ich das getan habe, so möge mein Name aus der Liste der Bischöfe gestrichen werden und möge nicht weiter stehen im Buche des orthodoxen Glaubens; denn gewiß, wenn ich solches getan habe, wird Christus mich ausstoßen aus seinem Reiche."

Auch hielt man es für ungeziemend, daß Eheleute kurz nach dem ehelichen Beischlafe die Eucharistie empfingen. Der hl. Hieronymus beruft sich dafür auf 1 Kor 7, 5: „Entziehet euch einander nicht, außer auf Zeit mit gegenseitiger Einwilligung, um dem Gebete obzuliegen"; er sagt[2]: „Was steht höher, das Gebet oder der Empfang des Leibes Christi? Wenn durch den Beischlaf das Geringere gehindert wird, so noch viel mehr das Größere." Spätere, wie der hl. Isidor[3] und Theodulf von Orleans[4], fordern von den Eheleuten eine Enthaltsamkeit von mehreren Tagen vor dem Empfange der Eucharistie. Milder urteilt Papst Gregor der Große in einem Schreiben an seinen Freund, Bischof Augustinus in England[5]; er erlaubt den Eheleuten nach geschlechtlichem Zusammenkommen zu kommunizieren, sagt aber dabei, es sei der Würde des Sakramentes wenig angemessen.

---

[1] Montf. III 668. [2] Adv. Iovinianum I 7; vgl. auch Ep. 48, 15.
[3] De eccl. off. I 18, 9. [4] Mi. lat. 109, 718.
[5] Mi. lat. 105, 689.

II. Das Bußsakrament.

§ 8. Die kirchliche Vergebung der Kapitalsünden in den drei ersten Jahrhunderten.

1. Tertullian hat uns zwei Schriften über die Buße hinterlassen. Die eine, *De paenitentia*, stammt aus seiner katholischen Zeit (um 200) und will vom seelsorglichen Standpunkte zur Buße mahnen, und zwar im ersten Teil die Katechumenen zum Zwecke der Taufe, im zweiten Teil die nach der Taufe Gefallenen. Die zweite Schrift, *De pudicitia*, ist das letzte der uns erhaltenen Werke des Afrikaners (um 220); sie ist eine giftige, im Geiste des Montanismus abgefaßte Polemik gegen das „peremptorische" Edikt des Papstes Kallist in der Bußfrage, welches Tertullian im Anfange dieser Schrift (c. 1) also mitteilt: „Der Oberpriester, d. h. der Bischof der Bischöfe, erklärt: Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße geleistet haben, nach."[1]

Über die Bedeutung dieses Ediktes ist in letzter Zeit lebhaft gestritten worden. Schon seit Jahrhunderten stehen sich zwei Auffassungen gegenüber. Die eine vertrat früher Petavius S. J. in einer Abhandlung über die Bußdisziplin der alten Kirche[2]; er hielt das Edikt für einen

---

[1] Tert., De pud. 1: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium; pontifex scilicet maximus, quod est episcopus episcoporum, edicit: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.

[2] Die Abhandlung des Petavius heißt: De paenitentiae vetere in ecclesia ratione diatriba; sie steht im Anhang seiner Epiphanius-

Bruch mit der früheren Bußpraxis, da bis dahin die Tod- oder Kapitalsünder für immer aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen gewesen seien. Der Oratorianer Morinus dagegen betrachtete in seinem berühmten dogmengeschichtlichen Werke über die Buße[1] das Edikt nur als eine Maßregel, die unter Verwerfung der montanistischen Strenge eine bisher schon in den größeren Kirchen des Abendlandes bestehende, wenn auch nicht allgemeine und unangefochtene Praxis schützen sollte und ihr auch wirklich zum siegreichen Durchbruch verholfen habe. Auf die Seite des Petavius trat in unserer Zeit besonders Funk[2]; noch weiter gingen Rolffs[3] und Harnack[4], indem sie behaupteten, Kallist sei zuerst entschieden für die kirchliche Absolutionsgewalt eingetreten, und so sei sein Edikt die Illustration einer sich vollziehenden Umwandlung des Kirchenbegriffs; die frühere Kirche habe sich für eine Gemeinde der Heiligen gehalten und habe Gott allein die Gewalt der Sündenvergebung zu-

ausgabe (bei Mi. gr. 42, 1037 ff). Petavius drückt sich hier auf das bestimmteste aus; er sagt: Quae res eo usque progressum habuit, ut atrocioribus quibusdam sceleribus venia indulgentiaque funditus denegata fuerit, numquam ut cum ecclesia reconciliari possent (ebd. 1018). . . . Huic tam compertae exploratae que doctrinae nullos acrius repugnaturos intellego, quam qui antiquitatis ecclesiasticae minus periti veteris ecclesiae formam hodiernis ritibus institutisque metiuntur. Und doch hat Petavius später sich selbst der Auffassung dieser „minus periti" angeschlossen. Denn nach einer von Esser (Katholik 1908, I 97) mitgeteilten Stelle aus den Anmerkungen des Petavius zu Synesius (de paen. diatriba ex notis ad Synesium, Theol. dogm. VIII 684; ich finde die Stelle im Migneschen Abdruck der Noten des Petavius zu Synesius nicht) hat Petavius später geschrieben: Re altius accuratiusque perspecta asserimus, nullam unquam totius ecclesiae catholicae usu vel sanctione receptam fuisse consuetudinem, quae moribundis peccatorum absolutionem . . . negaret.

[1] Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae (l. 9, c. 19—20); das Werk erschien zuerst Paris 1651.

[2] Kirchengeschichtl. Abhandl. u. Unters. I (1897) 155 ff.

[3] Das Indulgenzedikt des römischen Bischofs Kallist (1893) 53 f.

[4] Lehrb. d. Dogmengesch. I[4] (1909) 440.

geschrieben. Dagegen vertraten den Standpunkt des Morinus in letzter Zeit Loofs[1], Monceaux[2], Seeberg[3] und besonders Gerh. Esser in einem Bonner Universitätsprogramm (1905)[4]. Funk verteidigte sich gegen Esser in der Theologischen Quartalschrift 1906[5], und ihm stimmten in Frankreich Batiffol[6] und Vacandard[7] bei; diesen trat dann Esser in mehreren Artikeln des Katholik[8] und auch J. Stufler S. J.[9] entgegen. Auf der Seite Essers und Stuflers stehen d'Alès[10] und die katholischen Dogmatiker außer Pohle; dieser neigt mehr „der schrofferen Auffassung der Kirchenhistoriker" zu[11].

2. Die Gründe dafür, daß schon vor der Entscheidung des Papstes Kallist in der Kirche die Praxis vorherrschte, auch den schwersten Sündern nach abgeleisteter Buße Lossprechung (Rekonziliation) zu gewähren, sind letzthin von Stufler S. J. zusammengestellt worden[12]. Er meint freilich, die Streitfrage

---

[1] Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.[4] (1906) 206 ff; er sagt S. 208: „Kallist vertrat demnach lediglich die bereits herrschende Anschauung. Er war auch nicht der erste, der aus dieser Praxis die dogmatischen Konsequenzen zog und die Kirche mit der Arche Noä voll reiner und unreiner Tiere verglich."

[2] Histoire littéraire de l'Afrique chrét. I (1901) 432 f.

[3] Lehrbuch der Dogmengeschichte I[2], Leipzig 1908, 367.

[4] Die Bußschriften Tertullians De paenitentia und De pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus.

[5] Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus (Theol. Quartalschr. 1906, 541—568).

[6] Bulletin de littérature ecclés. 1906, nr. 10, p. 339—348; er schließt: La cause est entendue.

[7] Revue du clergé français 1907, 113—131.

[8] 1907, II 184—204 u. 297—309; 1908, I 12—28 u. 93—113.

[9] Zur Kontroverse über das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 1—42. Ders., Die Sündenvergebung bei Irenäus a. a. O. 1908, 488—497, und: Einige Bemerkungen zur Bußlehre Cyprians a. a. O. 1909, 232—247.

[10] Revue du clergé français 1907, 337—365.

[11] Lehrb. d. Dogmatik III[3] (1908) 404.

[12] Die Bußdisziplin in der abendländischen Kirche bis Kallistus, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 431—473.

sei schon dogmatisch entschieden. „Batiffol“, sagt er (S. 436), „schreibt der Kirche das Recht zu, in bestimmten Fällen, auch bei vorhandener genügender Disposition von seiten des Sünders, auf die Ausübung ihrer Schlüsselgewalt zu verzichten und die Verzeihung der Sünden Gott anheimzustellen. Allein dieses Recht kann der Dogmatiker der Kirche nie zuerkennen.“ Ferner schreibt Stufler (S. 437): „Hätte die Kirche, wie dies auch einige katholische Kirchenhistoriker behaupten, jahrhundertelang gewisse Klassen von Sündern ohne Rücksicht auf ihre Disposition von der Vergebung ausgeschlossen, dann hätte sie entweder ihre Verpflichtung zur Erteilung der Lossprechung nicht gekannt und so in einem wesentlichen Punkte der Glaubenslehre geirrt, oder aber ihre Pflicht in unverantwortlicher Weise vernachlässigt. Das eine wie das andere ist gleich unannehmbar für jeden, der die göttliche Stiftung der Kirche anerkennt.“[1] Diese Sätze sind zu scharf. Pohle urteilt ganz anders; er schreibt[2]: „Jedoch möchten wir nachdrücklich die Notwendigkeit betonen, daß der Dogmatiker vor den geschichtlichen Tatsachen sich beuge, wenn sie ihn auch ungewohnt anmuten, und dem Geiste der alten Kirche mehr Verständnis entgegenbringe. Nichts wäre verkehrter, als die Vergangenheit mit dem Maßstabe der Gegenwart zu messen, statt die alte Zeit aus ihren eigenen Verhältnissen heraus zu verstehen und zu beurteilen.... Nicht aus dem Gefühl der Grausamkeit oder gar der Ohnmacht, sondern aus sehr wichtigen Gründen der Kirchenzucht und Pädagogik

---

[1] Stufler steht auch jetzt noch auf diesem Standpunkte; vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 233. Dieselbe Ansicht hat Christ. Pesch S. J., Praelectiones dogmaticae VII 21. Der hl. Cyprian urteilte nicht so; er sagt Ep. 55, 21, einzelne Bischöfe seiner Kirchenprovinz hätten früher den Ehebrechern die Kirchenbuße und Vergebung ganz verweigert, seien aber deswegen aus dem Verbande ihrer Mitbischöfe nicht ausgeschiede[n] [illegible] hätten die Einheit der katholischen Kirche nicht verle[tzt].

[2] Lehrb d. Dogmatik III[3] 404.

machte die alte Kirche gegenüber den Kapitalverbrechen von ihrer Schlüsselgewalt keinen Gebrauch."

3. Der älteste Zeuge für die kirchliche Bußdisziplin ist der Hirte des Hermas. Aber sein Zeugnis ist in dunkle Bilder eingefaßt und hat verschiedene Deutungen erfahren.

Vor allem kommt Mand. IV 3 in Betracht. Der Bußengel hat den Hermas aufgefordert, die Seinigen zur Buße zu ermahnen; Hermas erklärt ihm nun, er habe „von einigen Lehrern" gehört, daß es nach der Taufe keine Buße mehr gebe. Der Engel entgegnet: „Du hast recht gehört; denn so ist es. Wer nämlich Vergebung seiner Sünden erhalten hat, müßte nicht mehr sündigen." Trotzdem habe Gott denen, die schon jetzt gläubig seien und gesündigt hätten, eine Buße gewährt und ihm die Vollmacht dazu übertragen. Dann fährt der Engel fort: „Wer nach jener großen und heiligen Berufung (μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνήν), vom Teufel versucht, gesündigt hat, hat eine Buße; wenn er aber dann wieder sündigt und Buße tut, nützt es diesem Menschen nichts, er wird mühsam (δυσκόλως) leben." Es fragt sich zunächst, was hier unter „der großen und heiligen Berufung" zu verstehen sei; Funk[1] versteht darunter die vom Bußengel verkündete Gnadenzeit und dann unter der einen Buße die Taufe; aber das letztere ist ganz unmöglich, und darum versteht man besser mit Klemens von Alexandrien (strom. II 13) unter der großen Berufung die Taufe; nach dieser gibt es also, wie Hermas lehrt, noch eine Buße, aber keine weitere; eine solche wäre nutzlos.

Zur Zeit des Hermas gab es also eine doppelte Auffassung von der Buße nach der Taufe, eine strengere und eine mildere; der Bußengel billigt die strengere, die allerdings nur „von einigen Lehrern" vertreten wurde; er will aber aus besonderer göttlicher Gnade den bis dahin gefallenen Gläubigen eine einmalige Buße zu-

[1] Kirchengesch. Abhandl. I 170 f.

gestehen, aber nur diesen, nicht denen, die später schwere Sünde tun werden.

Es fragt sich weiter: Welcher Art ist die eine Buße, die Hermas zugesteht? Ist sie als kirchliche Buße und Rekonziliation oder nur als göttliche Vergebung zu verstehen? Das erstere behauptet Stufler[1], das zweite Funk[2]; den Standpunkt Funks habe auch ich in der 1. Auflage dieses Buches vertreten (S. 110 ff), weil von kirchlicher Vergebung beim Hirten nirgends die Rede ist und weil dieser an mehreren Stellen sich so ausdrückt, daß denjenigen, welche jetzt nicht Buße tun, später die Buße nichts mehr nütze (mand. IV 3) oder daß sie kein Heil finden (vis. II 2, 5) und für immer verworfen werden (sim. IX 14, 2). Wenn das der Sinn wäre, so wäre wirklich Hermas, wie Stufler einwendet[3], der ärgste Rigorist; er würde jede in Zukunft nach der Taufe begangene Sünde als schlechthin unvergebbar bezeichnen. Hermas wäre dann noch strenger als der montanistische Tertullian und man verstände es nicht, daß dieser (de pud. 10) so heftig die Milde des Hirten gegen Ehebrecher und seinen kanonischen Charakter befehdet. Ich habe deshalb die Frage noch einmal gründlich geprüft. Zur Lösung derselben ist es notwendig, das Gleichnis vom Turmbau, das Hermas in seinen Visionen entwickelt und auf das er am Schluß seiner ganzen Schrift wieder zurückkommt, näher ins Auge zu fassen.

In seiner dritten Vision sieht Hermas einen gewaltigen Turm, der über dem Wasser aus Quadersteinen erbaut wird; bei dem Baue werden einige Steine, die herbeigebracht worden waren, als ungeeignet verworfen; sie kommen teils um den Turm herum, teils in der Ferne zu liegen. Als Hermas darüber die Alte, die ihm erschienen ist, be-

---

1 Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 457 ff.

2 Kirchengesch. Abhandl. I 171 f.

3 Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 538.

fragt, sagt sie, der Turm sei sie selbst, nämlich die Kirche; die Steine, die als geeignet befunden und in den Turm eingefügt werden, seien die Apostel, Märtyrer und jene Gläubigen, welche die Gebote Gottes gehalten hätten; die Steine aber, die herumliegen, seien die Sünder; die in der Nähe liegenden Steine seien die Sünder, die Buße tun wollen; tun sie diese Buße während des Baues, so kommen sie noch in den Turm hinein; tun sie die Buße aber erst später, so kommen sie nicht mehr in den Turm, sondern „an eine andere geringere Stelle" (vis. III 7, 6 f) oder an einen Platz „in den Mauern" (sim. VIII 6, 6 und besonders 7, 3). „Du siehst also," wird gesagt, „daß die Reue über die Sünden das Leben, Unbußfertigkeit aber den Tod bewirkt" (sim. VIII 6, 6). An späteren Stellen wird noch bemerkt, daß der Ausbau des Turmes eine Zeitlang unterbrochen wird, um noch vielen Gelegenheit zu geben, mittels der Buße in den Turm zu kommen; wenn man sich aber nicht eile, werde man ausgeschlossen (sim. IX 14, 2 und X 4, 4). Hermas spricht auch oft von einer bevorstehenden großen Trübsal oder Verfolgung, in der man in Gefahr kommen werde, den Herrn zu verleugnen; wer das tun werde, gehe verloren; wer ihn aber früher verleugnet habe, finde Barmherzigkeit (vis. II, 7 f; III 6, 5). Dieses Ende wird kommen, wenn der Turmbau vollendet ist; bis dahin „kann man noch eine Wohnung finden im Turme mit den Heiligen Gottes" (vis. III 8, 9; 9, 5 f).

Daraus ergibt sich:

a) Die Gnadenzeit für die Gläubigen, die gesündigt haben, dauert bis zum Ende des Turmbaues, d. h. bis zu der bevorstehenden großen Verfolgung; wer in dieser Verfolgung den Herrn verleugnet, findet keine Gnade für seine Sünde.

b) Diese Verfolgung ist aber nicht das Ende der Welt; denn Vis. II 2, 5 wird dieses vom Ende des Turmbaues unterschieden und gesagt: „Die Buße hat für die Gerechten ein Ende, den Heiden aber ist Buße gewährt bis zum jüngsten Tag."

c) Diejenigen Gläubigen, die erst nach Vollendung des Turmbaues Buße tun, kommen nicht mehr in den Turm, sondern finden Platz in einem niederen Orte oder in den Mauern.

Damit fällt nun auch Licht auf die Stelle Mand. IV 3, wo gesagt ist, daß die Gläubigen nur noch eine Buße haben. Es fragt sich, wie schon oben gesagt wurde, ob hier eine Buße mit kirchlicher Rekonziliation oder die Verzeihung bei Gott gemeint sei. Die Antwort lautet: Weder das eine noch das andere ist gemeint; vielmehr bedeutet die eine Buße, daß die Gläubigen, die zeitig Buße tun, noch in den Turm kommen können; tun sie aber zu spät Buße oder fallen sie nach jener Buße wieder, so sind sie deswegen noch nicht verdammt, sie kommen nur nicht in den Turm oder haben keine „Wohnung bei den Heiligen". Welches ihr Schicksal ist, wird Vis. III 7, 6 gesagt: „sie kommen an einen viel geringeren Ort, und zwar, nachdem sie zuerst gequält worden sind und die Tage ihrer Sünden erfüllt haben; sie kommen aus ihren Qualen heraus, weil sie Anteil hatten am Worte des Gerechten; wenn sie aber keine Reue hatten, gehen sie gänzlich zugrunde." Mit anderen Worten: Diejenigen Gläubigen, welche keine oder zu späte Buße tun, müssen Qualen durchmachen und kommen auch nicht in den Turm oder zu den Heiligen, sondern an einen geringeren Ort. Nun verstehen wir auch den Ausdruck, den Hermas oft von diesen gebraucht: δυσκόλως ζήσεται oder δυσκόλως σωθήσεται[1]; er bedeutet nicht: „Schwerlich wird er leben oder gerettet werden", sondern: „Mit Mühe oder unter Schwierigkeiten wird er gerettet werden".

4. Bischof Dionysius von Korinth verlangte, man solle sich aller Sünder annehmen, welcher Art auch ihre Sünde sei[2]. Ferner sagt Justin, daß alle Sünder,

---

[1] Mand. IV 3, 6 u. IX 6; Sim. IX 23, 3.

[2] Das berichtet Eus., H. e. IV 23; Καὶ τοὺς ἐξ οἵας δ' οὖν ἀποπτώσεως, εἴτε πλημμελείας εἴτε μὴν αἱρετικῆς πλάνης, ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι προστάττει. Harnack bemerkt (Lehrb. d. Dogmengesch. I⁴ 440 A. 1), es

auch die, welche nach Annahme des Christentums vom Glauben abgefallen sind, durch Buße Verzeihung von Gott erwirken können[1]. Auch der hl. Irenäus erklärt wiederholt, daß Gott dem Reuigen Verzeihung gewähre; so sagt er[2]: „Denen, welche sich reuig ihm zuwenden, gibt er Friede, Freundschaft und Gemeinschaft; denen aber, welche keine Reue haben, bereitet er ewiges Feuer und äußerste Finsternis.“[3] Einzelne Stellen bei Irenäus zeigen auch, daß es damals schon eine öffentliche Buße in der Kirche gab[4]; daß aber diese Buße mit einer kirchlichen Rekonzilia-

sei ungewiß, ob das δεξιοῦσθαι stets die restitutio in den frühern Stand oder event. nur die Annahme zu dauernder Bußübung bezeichne.

[1] Dial. 47 u. 141 (Mi. gr. 6, 577 b u. 797 c d). [2] Adv. haer. IV 40, 1.

[3] An einer anderen Stelle (a. h. IV 27, 2) bemerkt Irenäus allerdings, daß den vorchristlichen Menschen der Tod Christi Heilung und Versöhnung brachte, für die Lebenden aber Christus nicht mehr sterben könne; er werde vielmehr in der Herrlichkeit des Vaters kommen und von denen, welchen er am meisten geschenkt habe, auch das meiste zurückfordern. Auf diese Stelle hat zuerst Hugo Koch hingewiesen in seinem Aufsatze: Die Sündenvergebung bei Irenäus (Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1908, 41 ff). Aber Stufler (Die Sündenvergebung bei Irenäus, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 493 ff) erinnert mit Recht daran, daß andere Aussprüche des Irenäus dieser Anschauung widersprechen; so sichere er an vielen Stellen Häretikern, die sich bekehren, Rettung zu, sage aber auch an anderer Stelle, daß sie sich selbst verdammen und schlimmer seien als die Heiden. Stufler kann sich auch auf den Bischof Pacian berufen, der ebenfalls sagt (De bapt. 7, bei Mi. lat. 13, 1094), für den schweren Sünder könne Christus nicht mehr sterben, und doch in derselben Schrift (c. 5) auch die schwersten Sünder zur Buße mahnt und an Gott verweist, der sich über den Tod des Sünders nicht freue. Ebenso bemerkt Justin an einer Stelle (Dial. 44, bei Mi. gr. 6, 572 a), daß es keinen andern Weg zum Heile gebe, als wenn man an Christus glaube und nach Empfang der Taufe ohne Sünde lebe; an anderen Stellen aber spricht er, wie oben bemerkt wurde, sogar den Abtrünnigen die Möglichkeit der Verzeihung zu.

[4] So sagt Irenäus (Adv. haer. I 6, 3) von Frauen, die zur Unzucht verführt worden waren, daß „sie sich später zur Kirche Gottes bekehrten und mit ihren übrigen Vergehen auch dieses bekannten“; ferner (a. h. I 13, 7), daß einige Sünder offen Buße taten, andere ganz von der Kirche abfielen, andere endlich schwankten und, „wie es im Sprichworte heißt, weder drinnen noch draußen“ waren. Das

tion endigte, läßt sich weder aus seinen Schriften noch aus denen des Justin erweisen[1]. Wenn man überhaupt das Schweigen oder doch wenigstens die Unsicherheit der ältesten Quellen über die kirchliche Rekonziliation betrachtet, fühlt man sich versucht mit Harnack[2] zu sagen: „Was gewährt wurde, war die Buße, und daß Gott den bußfertigen Sünder nicht verstoße, las man im Evangelium; dies genügte. . . . Der Büßer war schon dadurch beglückt, daß man ihn zur Buße zuließ und ihm nunmehr die Hölle nicht mehr sicher war.“ Dieselbe Auffassung vertritt auch Hugo Koch: „Die Kirche hält die Sünder zwar zur Buße an, enthält sich aber eines Urteils über sie und stellt dieses Gott anheim.“[3]

5. Einen vollgültigen Beweis für die These, daß auch schon vor Papst Kallist die Kapitalsünder durchgängig in der Kirche nach der öffentlichen Buße Absolution erhielten, glauben Esser und Stufler aus einem Vergleich der Schriften Tertullians *De paenitentia* und *De pudicitia* zu gewinnen. In der letztgenannten Schrift leugnet Tertullian die kirchliche Vergebbarkeit der drei schwersten Sünden; er gibt hier auch selbst zu (c. 1, p. 220, 17), daß er früher in der Bußfrage einen andern, d. h. mildern Standpunkt vertreten hat. In De paenitentia (c. 7) aber mahnt Tertullian zur zweiten Buße, die Gott in seiner Barmherzigkeit für den Menschen, der nach der Taufe gesündigt hat,

---

„drinnen“ (ἔσω) braucht nicht mit Stufler (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 448) von der kirchlichen Rekonziliation verstanden zu werden, sondern kann sich auch, wie H. Koch (a. a. O. 39) und Funk (Theol. Quartalschr. 1906, 551 A. 1) wollen, auf die bloße Bußleistung beziehen.

[1] So H. Koch, Die Sündenvergebung bei Irenäus a. a. O.; auch Stufler, der im übrigen gegen Koch polemisiert, gibt das zu in seinem Aufsatze: „Die Sündenvergebung bei Irenäus“. Feder S. J. findet (Zeitschr. f. kath. Theol. 1905, 758 ff) mit Unrecht bei Justin Dial. 47 (Mi. gr. 6, 577) eine kirchliche Rekonziliation erwähnt.

[2] Lehrb. d. Dogmengesch. I[4] 441 A. 1.

[3] Zeitschr. f. neutest. Wissensch. 1908, 44.

„in der Vorhalle aufgestellt hat, um den Anklopfenden die Türe zu öffnen, aber nur einmal, weil es schon das zweite Mal ist“. Esser und Stufler verstehen unter dieser paenitentia secunda eine Bußleistung mit kirchlicher Rekonziliation; Funk[1] dagegen erklärt, daß das nicht bewiesen werden könne und daß es durch den Rigorismus der ältesten Jahrhunderte, der aus anderen Quellennachrichten bekannt sei, völlig ausgeschlossen werde.

Mein Urteil in dieser Streitfrage ist dieses: Wer die Schrift De paenitentia liest, hat durchaus den Eindruck, daß es sich hier um eine Buße mit kirchlicher Vergebung handelt. Auch ist der Rigorismus der ältesten Kirche nicht so evident, jedenfalls nicht so allgemein, wie Funk annimmt. Aber es spricht doch so vieles, wie das Folgende zeigen wird, für diesen Rigorismus, daß man versucht ist, auch die Schrift De paenitentia in diesem Sinne zu erklären, und dieser Versuch ist auch jetzt noch, trotz aller Gegengründe, die namentlich Esser zusammengebracht hat, nicht unmöglich. Wenn auch zuzugeben ist, daß mehrere Stellen der Schrift den Sinn, den Esser ihnen gibt, näher legen, so ist doch seine Beweisführung bei keiner von diesen Stellen zwingend. Wenn z. B. Tertullian in der Schrift De pudicitia die „zweite“ Buße öfters so versteht, daß sie mit Rekonziliation verbunden ist, so braucht das deswegen in De paenitentia nicht der Fall zu sein. Tertullian gebraucht das Wort „absolvere“ in De pudicitia öfters zweifellos von kirchlicher Absolution; aber deswegen muß das Wort in De paenitentia nicht unbedingt diesen Sinn haben. Wenn ferner Tertullian in De paenitentia die „zweite“ Buße eine einmalige nennt, so liegt es zwar am nächsten anzunehmen, daß sie durch die Rekonziliation zu Ende geht und dann nicht wiederholt werden kann; aber möglich ist auch, daß Tertullian meint, ein schwerer Sünder, der nach Annahme der Buße in seine Sünde zurückfällt, könne die

[1] Kirchengeschichtl. Abhandl. I 165 f; Theol. Qaurtalschr. 1906, 543.

öffentliche, von der Kirche geleitete Buße nicht mehr fortsetzen. Esser glaubt[1], daß Tertullian De paen. c. 8 bei der Erklärung der Parabel vom verlorenen Sohne unter dem „Gastmahle“ die heilige Kommunion versteht. Das tut allerdings Tertullian sicher De pud. c. 9 bei der Erklärung derselben Parabel; aber De paen. c. 8 ist es sehr zweifelhaft. Den Hauptwert legt Esser auf die Stelle De paen. c. 10: „Wenn wir etwas den Augen der Menschen entzogen haben, werden wir es darum auch vor Gott verbergen? Wird die Meinung der Menschen dem Wissen Gottes so gleichgestellt? Oder ist es besser, im stillen verdammt, als öffentlich freigesprochen zu werden (an melius est damnatum latere quam palam absolvi)?“ Aber beweisend ist auch diese Stelle im Sinne Essers nicht; denn der Gedanke des letzten Satzes ist: „Ist es besser zu schweigen und dann verdammt zu werden, als die Sünde zu bekennen und dann von ihr freigesprochen zu werden?“ Diese Freisprechung könnte so gemeint sein, daß sie durch Gott allein und nicht auch durch die Kirche erfolgt; da der Verdammende Gott ist, so liegt sogar die Auffassung nahe, daß er auch der Freisprechende ist[2].

6. In seiner späteren Schrift *De pudicitia* streitet Tertullian (c. 21) der Kirche geradezu die Gewalt ab, von den drei Kapitalsünden loszusprechen[3]. Diese Gewalt, sagt er, habe nur Gott, gegen den diese Sünden direkt gerichtet seien[4]; im Namen Gottes werde sie ausgeübt

---

[1] Katholik 1907, II 302 f. Ebenso Stufler in Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 31.

[2] Loofs (Leitfaden[4] 207) übersetzt die Worte palam absolvi: „als von Gott Absolvierter offenbar werden“, fügt aber bei, sie setzten die kirchliche Absolution voraus. Davon kann ich mich nicht überzeugen.

[3] Das hat Esser im Katholik (1907, II 189 ff) gegen Batiffol bewiesen, der (Études d'hist. I[3] 96) behauptet hatte: La réserve des trois péchés soi-disant irrémissibles était une création juridique de l'église et avait été posée pour des motifs de discipline et comme une sauvegarde des moeurs.

[4] Tertullian (de pud. c. 21, p. 270, 30) und Cyprian (ep. 17, 2 u. 59, 13 16) teilen die Sünden in peccata in deum und peccata in

von den „Geistträgern", d. h. von den Aposteln und Propheten, sie stehe aber nicht der Kirche als solcher, d. h. den Bischöfen, zu[1].

Der tiefste Grund für die kirchliche Unvergebbarkeit der Todsünden liegt nach der Ansicht Essers für Tertullian darin, daß Gott diesen Sündern nur ausnahmsweise verzeihen will. Esser sagt[2]: „Das steht dem Tertullian fest, wenn Gott eine Vergebung zuteil werden läßt, so ist der Sünder auch mit der Kirche versöhnt, und die spiritales sind die Organe, welche diese Versöhnung der Gemeinde kundtun, damit diese die göttliche Tat durch Gewährung der vollen Kirchengemeinschaft anerkenne. Eine Vergebung der Sünde vor Gott, die nicht auch die Gemeinschaft mit der Kirche nach sich zieht, kennt Tertullian nicht." Aber darin geht Esser doch zu weit. Gewiß sucht Tertullian in seiner Schrift De pudicitia alles auszuräumen, was die Katholiken zum Beweise der Barmherzigkeit Gottes gegen gefallene Gläubige vorbrachten. So läßt er (c. 7—9) die Parabeln vom Schaf, von der Drachme und vom verlorenen Sohne nur von den noch nicht getauften Sündern gelten; er teilt auch (c. 2) die Sünden in vergebbare und unvergebbare und sagt von den letzteren, man solle wegen 1 Io 5, 16 ihretwegen nicht zu Gott beten, denn dieser habe nur Strafe und Verdammnis für sie. Ja er sagt sogar: „Für diese (die Todsünder) wird Christus fürderhin nicht mehr Fürbitte einlegen." Aber es gibt auch andere Stellen; z. B. c. 19 (p. 261, 25) heißt es, daß man für leich-

---

fratrem; zu den ersteren gehören zunächst Idololatrie und Blasphemie, dann aber auch Mord und Unzucht, weil diese gegen den Leib des Menschen, der ein Tempel Gottes ist, gerichtet sind. Die Unterscheidung geht auf 1 Sm 2, 25 zurück; vgl. auch Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (1908), 139.

[1] De pud. c. 21 (p. 271, 8): Ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

[2] Katholik 1907, II 195.

tere nach der Taufe begangene Sünden Verzeihung vom Bischof erlangen kann, für die größeren und unvergebbaren aber von Gott allein. Und De pud. 3 legt Tertullian dar, die Buße sei nicht unnütz, auch wenn sie keine kirchliche Verzeihung erwirke; „denn dem Herrn anheimgegeben und vorgelegt, wird diese Buße um so eher Verzeihung erlangen, gerade darum, weil sie dieselbe bloß von Gott erfleht, weil sie nicht glaubt, daß die menschliche Versöhnung ausreiche, und weil sie lieber vor der Kirche Beschämung erdulden will, als die Gemeinschaft mit ihr besitzen. . . . Und wenn sie hienieden auch die Versöhnung nicht einerntet, so sät sie dieselbe doch aus vor dem Herrn." Mit Recht bemerkt Esser, daß Tertullian die unnatürlichen Laster von jeder göttlichen und menschlichen Verzeihung und darum auch von der kirchlichen Buße völlig ausschließt[1]. Ich glaube deshalb, daß Stufler das Richtige getroffen hat, wenn er die Behauptung Essers in folgender Weise modifiziert[2]: „Der Widerspruch verschwindet, wenn man folgendes beachtet: Tertullian redet allerdings an sehr vielen Stellen so, als ob Gott den Todsündern überhaupt nicht verzeihen wolle; aber dabei hat er immer nur jene Verzeihung im Auge, die schon in diesem Leben eintritt; daß dem reuigen Sünder nach dem Tode die Gnade Gottes zuteil werde, lehrt er an mehreren Stellen ganz bestimmt."

7. Das Edikt des Papstes Kallist hatte die Wirkung, daß Ehebrecher und Hurer bald allgemein in der Kirche nach geleisteter Buße die Lossprechung erhielten. Zur Zeit der decischen Verfolgung begannen die Bußstreitigkeiten im Abendland von neuem und führten in Rom wieder zu einem Schisma und zur Aufstellung eines Gegen-

---

[1] De pud. c. 4 (p. 225, 31): Reliquas autem libidinum furias impias in corpora et in sexus ultra iura naturae non modo limine, verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra. Vgl. auch c. 13 (p. 214, 16 ff).

[2] Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 12.

papstes (Novatian). Es handelt sich diesmal um die Sünde des Abfalles vom Glauben. Die Verfolgung übertraf an Ausdehnung und Härte alle frühern weit; viele Christen wurden wankend und opferten den Göttern. Der erste Sturm der Verfolgung ging aber rasch vorüber, und nun wandten sich die meisten der Gefallenen an die Bekenner und Priester mit der Bitte um Wiederzulassung zur Kirche. Die Frage wurde nach langen Verhandlungen im Jahre 251 auf Synoden zu Rom und zu Karthago entschieden. Die Bedeutung dieser Synodalbeschlüsse hat jetzt Stufler in einer langen Abhandlung untersucht[1] und ist dabei zu Resultaten gekommen, die von der frühern Auffassung stark abweichen. Ich kann mich aber in der Hauptsache seinem Urteile nicht anschließen.

Bisher nahm man gewöhnlich mit Funk[2] an, daß auf dem afrikanischen Konzil 251 denen, die sich bloß einen Opferschein verschafft hatten (libellatici), nach Prüfung der Fälle schon im Leben, denen aber, die wirklich geopfert hatten (sacrificati), erst auf dem Sterbebette die Rekonziliation gewährt werden solle. Stufler aber interpretiert den Beschluß so, daß die libellatici sofort, die sacrificati aber nach längerer oder kürzerer Bußzeit, jedenfalls aber am Ende ihres Lebens Verzeihung finden sollten. Im ersteren Punkte hat er recht[3], aber nicht im zweiten; denn in Wahrheit beschloß das Konzil, daß die sacrificati erst auf dem Sterbebette von der Kirche losgesprochen werden sollten. Das sagt Cyprian ausdrücklich (ep. 55, 17): „Man beschloß nach Prüfung der Einzelfälle, daß die libellatici sofort zugelassen werden sollten, den sacrificati am Ende (in exitu) zu Hilfe gekommen

---

[1] Die Behandlung der Gefallenen zur Zeit der decischen Verfolgung in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 577—618.

[2] Kirchengesch. Abhandl. I 161 f.

[3] Das „interim“ bei Cypr. ep. 55, 17 bedeutet „jetzt“.

werden solle."[1] Ich wüßte nicht, welchen andern Sinn das „in exitu" haben könnte, als den oben angegebenen. Andere Stellen sagen dasselbe[2]; überall, wo der Beschluß mitgeteilt wird, ist beigefügt, daß die wirklich Gefallenen im Angesichte des Todes Vergebung finden sollten. Stufler beruft sich auf Ep. 56, wo Cyprian eine dreijährige Bußzeit für hinreichend hält. Aber gerade dieser Brief spricht sehr gegen seine Meinung; denn es handelt sich um einen ganz eigenartigen Fall: jemand ist nach standhaftem Bekenntnis schließlich zum Wanken gekommen, er ist, wie Cyprian erklärt, nicht aus Leichtsinn gefallen, sondern gleichsam in der Schlacht verwundet worden und dann aus Schwäche zusammengebrochen; der Bischof erklärt ferner, er wolle die Angelegenheit noch mit anderen Bischöfen besprechen, damit seine Entscheidung auch durch ihr Ansehen gestützt werde; offenbar ist also diese Entscheidung eine Milderung gegenüber dem Synodalbeschluß vom Jahre 251.

Gegen diese meine Beurteilung des Synodalbeschlusses vom Jahre 251 hat Stufler Einspruch

---

[1] Placuit examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti, sacrificatis in exitu subveniri. Das „examinatis causis singulorum" bezieht sich auf die Unterscheidung der libellatici und sacrificati; denn daß man zwischen diesen zwei Arten der Gefallenen einen Unterschied gemacht hatte, machten viele der Synode zum Vorwurfe (ep. 55, 13 14).

[2] Ep. 55, 13: Nemo hoc debet in sacerdotibus criminari, cum semel placuerit fratribus in periculo subveniri. Ep. 56, 2: Nam cum in concilio placuerit, paenitentiam agentibus in infirmitatis periculo subveniri et pacem dari usw. Ep. 57, 1: . . . agerent diu paenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Nicht so leicht versteht man Ep. 55, 6: . . . traheretur diu paenitentia et rogaretur dolenter paterna clementia et examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum, secundum quod libello continetur, quem ad te pervenisse confido, ubi singula placitorum capita conscripta sunt. Es war also auf der Synode doch zwischen den einzelnen Sündern unterschieden worden; ich nehme an, daß dabei für die einzelnen die Art der Bußleistung festgesetzt wurde.

erhoben[1]. Er will beweisen, daß sie mit Äußerungen Cyprians kaum in Einklang zu bringen sei, besonders mit denen, daß die sacrificati lange eine vollgültige Buße tun sollten (traheretur diu paenitentia; agerent diu paenitentiam plenam)[2]. Ich habe darum die Sache noch einmal geprüft, war auch zunächst geneigt, mich auf Stuflers Seite zu stellen (besonders wegen Ep. 55, 6), bin aber jetzt mehr wie früher von der Richtigkeit meiner oben entwickelten Ansicht überzeugt, und zwar aus folgenden Gründen:

a) In den Briefen 17—20 gesteht Cyprian den Abgefallenen, selbst wenn sie Friedensbriefe von Bekennern erhalten haben, nur für den Augenblick des Todes kirchliche Vergebung zu.

b) Wenn die Gefallenen nach längerer oder kürzerer Bußzeit schon vor der Todesgefahr hätten Vergebung erlangen können, warum erwähnt dann Cyprian immer nur den Beschluß, daß sie in Todesgefahr Verzeihung erlangen könnten, und bemüht sich, nur diesen zu recht-

---

[1] Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 541.

[2] Vgl. Ep. 55, 6; 57, 1; 64, 1. Stufler sagt über Ep. 57, 1: „agerent diu paenitentiam plenam et, si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent“, das erste Satzglied „agerent diu paenitentiam plenam“ sei geradezu überflüssig und störend, wenn niemand außer „sub ictu mortis“ rekonziliiert werden sollte. Das ist aber nicht so; denn das Konzil beschloß, nicht jeden in Todesgefahr zu rekonziliieren, sondern nur den, der echte Buße getan hätte. — Stufler meint, mein „Irrtum“ komme daher, daß ich die Worte des Synodalbeschlusses (ep 55, 17) „Placuit examinatis causis singulorum libellaticos *interim* admitti, sacrificatis in exitu subveniri“ unrichtig auffasse; das Adverb interim müsse nicht bloß auf admitti, sondern auch auf subveniri bezogen werden, so daß der Sinn sei: „für den Augenblick“ solle den sacrificati keine weitere Vergünstigung gewährt werden, als daß man ihnen in Todesgefahr zu Hilfe komme. Dem kann ich nicht zustimmen. Gehörte das interim auch zu subveniri, so müßte es vor „libellaticos“ stehen; wie es jetzt steht, kann es nur im Gegensatz zu „in exitu“ gefaßt werden und der Sinn muß sein: die Libellatiker sollen schon jetzt zur Kirche zugelassen werden, die sacrificati aber am Ende des Lebens Hilfe finden.

fertigen (namentlich in Ep. 55); man müßte doch annehmen, daß die Opposition sich am meisten gegen die Aufnahme von Gefallenen vor Eintritt der Todesgefahr gerichtet hätte.

c) Völlig beweisend ist Ep. 56. Sie handelt über Christen, die in der Verfolgung zuerst den Glauben standhaft bekannt haben, dann aber wankend wurden und dafür drei Jahre Buße getan haben. Cyprian findet es richtig, daß diese jetzt rekonziliiert werden, und beruft sich dafür auf den Konzilsbeschluß, daß Gefallene, wenn sie Buße tun, in Todesgefahr rekonziliiert werden können. Hätte das Konzil den wirklich Gefallenen längere oder kürzere Bußzeiten gesetzt und zugestanden, daß sie nach deren Ablauf auch vor der Todesgefahr Wiederaufnahme finden könnten, so hätte sich Cyprian ohne Zweifel auf diesen Beschluß und nicht auf den Beschluß über den Moment der Todesgefahr berufen.

Gleichzeitig mit diesem Konzil zu Karthago wurde auch in Rom von dem neugewählten Papste Kornelius eine Synode gehalten. Über diese haben wir aber nur die Nachricht bei Eusebius (h. e. VI 43), daß man beschloß, „die Gefallenen zu heilen mit den Heilmitteln der Buße“. Wie lang die Buße bei den einzelnen dauern sollte, wissen wir nicht; da aber Cyprian erklärt[1], Kornelius und seine Mitbischöfe hätten in gleichem Ernste und in heilsamer Mäßigung mit ihm übereingestimmt, so wird man sagen können, daß die römischen Beschlüsse denen von Karthago im allgemeinen entsprachen.

Die Hauptfrage für uns ist nun diese: Bedeuten die Beschlüsse der Synoden zu Rom und Karthago im Jahre 251 eine Neuerung auf dem Gebiete der Bußdisziplin? Batiffol[2], Funk[3] und Harnack[4] beantworten diese Frage mit Ja, Stufler[5] mit

[1] Ep. 55, 6. [2] Études d'hist. I[3] 111 ff. [3] Kirchengesch. Abhandl. I 159.
[4] Art. „Novatian“ in der Realenzykl. für prot. Theol. XIV 229 ff.
[5] Die Behandlung der Gefallenen usw. (Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 589 ff).

einem entschiedenen Nein; auf einer mittleren Linie steht Loofs[1]. Die Beweise, welche Stufler für seine Ansicht beibringt, sind vornehmlich allgemeiner Natur, nämlich: Die Gefallenen in Karthago zeigen keine Spur von Verzweiflung, sie eilen sofort zu den Bekennern und den Priestern, und keiner von diesen bringt ihnen in Erinnerung, daß sie für immer der Kirchengemeinschaft verlustig sind; auch Cyprian und der römische Klerus sagen nirgendwo, daß das Verlangen der Gefallenen nach Rekonziliation der bisherigen Praxis widerspricht, sie betrachten es, so sagt Stufler (S. 596), als selbstverständlich, daß man den Gefallenen zu Hilfe kommen müsse[2]; auch von Novatian wird uns nicht berichtet, daß er und seine Anhänger sich auf die alte Bußdisziplin berufen haben.

Aber das ist, wie das Folgende zeigen wird, nur teilweise richtig. Die Beschlüsse von 251 müssen wenigstens in Karthago gegenüber der früheren Praxis eine Milderung gewesen sein, eine Neuerung, zu der das Beispiel Roms als Vorbild gedient zu haben scheint. In Rom nämlich wurde die Praxis, den Abtrünnigen vor dem Tode den Kirchenfrieden zu geben, schon gehandhabt, ehe man sich in Karthago dazu entschloß. Das zeigt deutlich ein Brief des römischen Klerus an den von Karthago aus dem Anfang

---

[1] Leitf. der Dogmengesch.[4] 208.

[2] Funk meint (a. a. O. 160), an einer Stelle lasse der römische Klerus „deutlich den Unterschied zwischen der alten und der neuen, zwischen der überlieferten und der von den Klerikern erst angeordneten Praxis erkennen". Die Stelle lautet (Cypr. ep. 30, 8): Ante constitutionem episcopi nihil innovandum putavimus, sed lapsorum curam mediocriter temperandam esse credidimus. Funk übersetzt die letzten Worte so: „Wir haben geglaubt, eine kleine Milderung in der Behandlung der Gefallenen eintreten lassen zu sollen." Aber diese Übersetzung ist falsch, wie Stufler (a. a. O. 597 f) nachgewiesen hat; es muß heißen: „Wir haben geglaubt, die Sorge für die Gefallenen mit Mäßigung treffen zu müssen," d. h. so, daß die Mitte gehalten wird zwischen zu strenger und zu laxer Praxis.

der Verfolgung; hier heißt es nämlich[1]: „Sie (die Gefallenen) haben wir von uns ausgeschieden, aber nicht aufgegeben, sondern wir haben sie ermahnt und ermahnen sie noch, Buße zu tun, ob sie Verzeihung erlangen können von dem, der sie gewähren kann, damit sie nicht, wenn sie von uns im Stiche gelassen werden, verkommen. Ihr seht also, Brüder, daß auch ihr darauf hinarbeiten müßt, daß die Gefallenen infolge eurer Ermahnung ihren Sinn ändern, und wenn sie wieder ergriffen werden, Bekenntnis ablegen, damit sie ihre frühere Verirrung gutmachen können, und auf das andere, das euch obliegt, das wir auch hier beigefügt haben: wenn etwa die, welche in diese Versuchung gefallen sind, von einer Krankheit befallen werden und dann für ihre Tat Buße tun und die Gemeinschaft verlangen, muß ihnen jedenfalls zu Hilfe gekommen werden." Ob diese Milde gegen die Gefallenen damals erst in Rom zur Anwendung kam oder schon von früher her bestand, ist nicht zu erkennen; man kann wohl annehmen, daß wegen der vorhergehenden langen Friedenszeit die Frage jetzt als eine ganz neue an die Gemeinde herantrat. Stufler will sogar beweisen (S. 599 ff), daß man damals in Rom auch außerhalb der Todesgefahr die Gefallenen wieder in die Kirche aufnahm; er folgert das aus dem Schluß von Ep. 30, wo die römischen Kleriker sagen, man müsse sich hüten, daß die Büßer nicht „unsere gleichsam harte Grausamkeit anklagen". Aber diese Folgerung ist unberechtigt; denn das im Briefe Vorhergehende zeigt deutlich, daß die Grausamkeit darin bestehen würde, daß die Gefallenen im Angesicht des Todes keine Verzeihung fänden.

Daß das Beispiel Roms in der Gefallenenfrage auf Cyprian Eindruck gemacht hat, sagt er selbst[2]. Er konnte sich aber anfangs nur dazu ent-

[1] Cypr. ep. 8, 2—3.

[2] Ep. 20, 3: (cum) praeterea vestra scripta legissem, quae ad clerum nostrum per Crementium hypodiaconum nuper feceratis . . .,

schließen, denjenigen Gefallenen, die von Märtyrern Friedensbriefe erhalten hatten, in Todesgefahr die Absolution geben zu lassen, und deswegen entschuldigt er sich an derselben Stelle sogar vor dem römischen Klerus. Er sagt, er habe dabei nicht blindlings gehandelt, sondern habe geglaubt, den Märtyrern Ehre erweisen und Unruhestiftern zuvorkommen zu müssen; auch habe er kein Gesetz gegeben oder sich verwegen (temere) an die Spitze gestellt, sondern aus wichtigen Gründen gehandelt. Das verrät schon deutlich genug, daß man früher anders gewohnt gewesen war[1].

---

standum putavi et cum vestra sententia, ne actus noster, qui adunatus esse et consentire circa omnia debet, in aliquo discreparet.

[1] Dieselbe Ansicht, die ich hier verteidige, hat nach mir Poschmann ausgesprochen in seinem schönen Buche: Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian (Paderborn 1908, 137). Auch er zieht aus den Äußerungen Cyprians den Schluß, daß man vor ihm Kapitalsündern nur dann den Frieden gewährte, wenn Märtyrer für sie interzedierten, und daß Cyprian selbst „sich durch schwere Bedenken zur milderen Praxis hat durchringen müssen". Wie früher gegen mich (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 541 f.), so wandte sich Stufler in dieser Sache nun auch gegen ihn (a. a. O. 1909, 238); er wirft uns beiden vor, wir brächten keine Beweise. Hier sind sie:

In Ep. 18, 1 u. 19, 2 schreibt Cyprian an seinen Klerus, diejenigen Gefallenen, welche in Todesgefahr ein reuiges Bekenntnis ablegen und Friedensbriefe von Märtyrern empfangen haben, sollen durch Handauflegung rekonziliiert werden, die anderen aber müssen warten, bis der Kirche der Friede zurückgegeben und die Sache auf einem Konzil geregelt worden sei. In Ep. 20, 3 berichtet Cyprian dem römischen Klerus ganz dasselbe und freut sich, daß auch dieser den Grundsatz ausgesprochen habe, man müsse den Gefallenen in Todesgefahr zu Hilfe kommen. Trotzdem meint Stufler, es sei nicht ausgeschlossen, daß Cyprian schon damals auch ohne Friedensbriefe den Gefallenen Verzeihung gewährt habe. Aber warum fügt denn Cyprian dreimal bei: „libello a martyribus recepto" oder ähnlich? Das muß doch die conditio sine qua non für die Verzeihung gewesen sein. In Rom wurde schon damals diese Bedingung nicht gestellt; wenn also Cyprian sie auch in dem Schreiben nach Rom beifügte, so muß sie doch ein wesentlicher Teil seiner Entscheidung gewesen sein.

Solange die Verfolgung anhielt, ging Cyprian nicht weiter. Erst als er im Jahre 251 nach Karthago zurückgekehrt war, beschloß er mit der schon genannten Synode, die Libellatiker sofort aufzunehmen und den Gefallenen auch ohne Friedensbriefe von Märtyrern in Lebensgefahr die Lossprechung erteilen zu lassen. Betrachtet man aber die Briefe 55 und 57, in denen er hierüber berichtet, so sieht man, daß er sich die größte Mühe gibt, diese Milde zu entschuldigen. Das hat Stufler nicht beachtet. In diesen Briefen bemerkt Cyprian wiederholt, er müsse verhüten, daß die Abgefallenen in ihrer Verzweiflung, wenn man ihnen die Kirche ganz verschließe, zu den Heiden, Häretikern oder Schismatikern übergehen und die Werke dieser Welt tun [1]. Man müsse nicht bloß, wie die Stoiker, für die Gesunden, sondern auch für die Kranken sorgen, die Gefallenen aber seien nicht tot, sondern krank [2]. Dann stellt er eine Menge Bibelstellen zusammen [3], in denen zur Buße gemahnt und die Güte Gottes gepriesen wird. Endlich sagt er [4]: „Es war doch nicht recht, und die väterliche Liebe und Güte Gottes erlaubten es nicht, daß die Kirche den Anklopfenden verschlossen und den Leidenden und Flehenden das Hilfsmittel heilsamer Hoffnung vorenthalten werde, so daß die, welche aus dem Leben scheiden, ohne Kirchengemeinschaft und Frieden zum Herrn entlassen werden,

Stufler wendet ein, man habe damals in Karthago solche Friedensbriefe leicht erhalten können und Cyprian habe sie nur verlangt aus Rücksicht auf die Bekenner, die anfingen, ihm Schwierigkeiten zu machen. Aber das ist reine Vermutung, die nichts für sich hat. Wenn Cyprian in Ep. 20, 3 seine Entscheidung auch damit rechtfertigt, man habe den Märtyrern die gebührende Ehre erweisen müssen, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß die von ihm gestellte Forderung von Friedensbriefen mehr Formalität als Ernst gewesen sei. Er erwähnt auch selbst (ep. 19, 2) solche, die keine libelli von Märtyrern erhalten hatten und deswegen mit ihren Wünschen auf die Zukunft verwiesen wurden.

[1] Ep. 55, 16. [2] Ep. 55, 16. [3] Ep. 55, 22—23. [4] Ep. 57, 1.

da er doch den Auftrag gegeben und die Bestimmung getroffen hat, daß das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden sei, und daß dort gelöst werden könne, was hier zuerst in der Kirche gelöst wird." Die Milde, die Cyprian an diesen Stellen entschuldigt, bestand darin, daß man den Sterbenden auch ohne Friedensbriefe die Absolution erteilte; sie muß also vielen als zu weit gehend erschienen, mithin, wenigstens in ihrer Allgemeinheit, neu gewesen sein[1]. Nachdem man aber einmal diesen ersten Schritt zu einer milderen Behandlung der Gefallenen gemacht hatte, kam man rasch weiter; schon im folgenden Jahre (252) beschloß eine karthagische Synode, allen Büßern wegen einer bevorstehenden Verfolgung sofort die Kirchengemeinschaft zu gewähren[2].

8. Demgemäß war die Behandlung der Kapitalsünder in den ersten Jahrhunderten der Kirche im Abendland folgende:

---

[1] Das deutet auch Cyprian damit an, daß er Ep. 19, 2 die Berufung eines Konzils in dieser Angelegenheit für notwendig erklärt, „quoniam non paucorum nec ecclesiae unius aut unius provinciae, sed totius orbis haec causa est". Die ganze Kirche war an der Frage interessiert; klar kann die Sache also nicht gewesen sein und es muß sich um eine bis dahin, wenigstens im allgemeinen, unbekannte Milderung gehandelt haben. Stufler sagt (Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 238 f u. 240), Cyprian stelle selbst „förmlich und feierlich und ganz entschieden" in Abrede, daß er seine Anschauung in der Bußfrage geändert habe; er meint die Stelle Ep. 55, 3, die aber vielmehr gegen ihn spricht: „Quoniam de meo quoque actu motus videris, mea apud te et persona et causa purganda est, ne me aliquis existimet, a proposito meo *leviter* recessisse, et cum evangelicum vigorem primo et inter initia defenderim, postea videar animum meum a censura priore flexisse, ut his, qui libellis conscientiam suam maculaverint vel nefanda sacrificia commiserint, laxandam pacem putaverim; quod utrumque non sine librata diu et ponderata ratione a me factum est." Cyprian gibt hier selbst seinen Übergang zu einer milderen Praxis zu, sagt aber, es sei nicht ohne reifliche Überlegung geschehen. Stufler hat offenbar das „leviter" übersehen.

[2] Ep. 57.

Im 2. Jahrhundert vertrat Hermas für die Zukunft den strengen Standpunkt, daß Kapitalsünder nach der Taufe keine Vergebung mehr erlangen können; er sagt aber selbst, daß nur „einige" so lehren, und gewährt für die Gegenwart eine einmalige Verzeihung. Justin und Irenäus bemerken, daß alle Sünder Verzeihung erhalten können. Auch Tertullian stellt in seiner Schrift De paenitentia allen Sündern Verzeihung, den Kapitalsündern allerdings nur für einmal, in Aussicht. Doch ist es nicht ausgemacht, daß an all diesen Stellen auch von kirchlicher Absolution die Rede ist; man kann auch an die bloße Verzeihung bei Gott denken.

Von großer Bedeutung wurde für die abendländische Kirche das Edikt des Papstes Kallist vom Jahre 220. Dieses war Mitursache für das Schisma des Hippolyt, der in seinen „Philosophumena" (IX 12) unter anderen Vorwürfen, die er dem Kallist macht, sagt: „Er (Kallist) beschloß zuerst (πρῶτος), die Unzuchtssünden den Menschen zu vergeben, indem er erklärte, er lasse allen die Sünden nach."[1] Man hat in diesen Worten einen der stärksten Beweise dafür gefunden, daß vor Hippolyt die Unzuchtssünden keine Vergebung in der Kirche fanden[2]. Esser suchte früher die Beweiskraft dieser Stelle durch eine Analyse der Schrift Tertullians De pudicitia zu erschüttern und meinte, sie verdiene „ebensowenig Glauben wie die andern gehässigen Anklagen, die Hippolyt gegen Kallist erhebt"[3]. Funk[4] lehnte das ab, akzeptierte aber eine Erklärung, die Esser von dem zweiten Teile der Stelle (λέγων πᾶσιν usw.) gab: Hippolyt wolle nämlich hier sagen, daß Kallist für die Kirche die Gewalt in Anspruch nehme, von allen Sünden ohne Ausnahme loszusprechen. In seinem letzten Aufsatz[5] hat nun

[1] . . . καὶ πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.

[2] So zuletzt Funk in der Theol. Quartalschr. 1906, 562.

[3] Die Bußschriften Tertullians 28. [4] A. a. O. 565.

[5] Katholik 1908, I 107 ff.

Esser für die Erklärung der Hippolytstelle eine ganz neue Grundlage geschaffen, die mir die richtige zu sein scheint; nach dieser Erklärung verliert dann allerdings diese Stelle viel von ihrem Werte für das Verständnis des Bußedikts des Kallist. Esser sagt, man müsse den Zusammenhang jener Worte Hippolyts beachten. Hippolyt behauptet nämlich im folgenden, Kallist nehme jeden, auch die verworfensten Subjekte, in seine „Schule" auf und berufe sich dafür auf das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen und auf die reinen und unreinen Tiere, die in Noes Arche waren. Da begreift man, wie Hippolyt von Kallist sagen kann: „indem er erklärte, er vergebe allen die Sünden"; man begreift auch das: „er beschloß zuerst, die Unzuchtssünden zu vergeben"; dieser Satz bezieht sich nämlich wenig oder gar nicht auf das Edikt des Kallist über die Unzuchtssünder, sondern auf seine laxe Praxis, nach der er — das zeigen die bei Hippolyt angegebenen Beispiele — gerade gegen die Fleischessünden äußerst nachsichtig verfuhr.

Abtrünnige und Mörder fanden zur Zeit Tertullians in der abendländischen Kirche durchgängig noch keine Verzeihung. Denn dieser wirft an mehreren Stellen der Schrift De pudicitia dem Papst Kallist vor, es sei inkonsequent, daß er die Unzuchtssünden vergebe, während die Gemeinden Götzendiener und Mörder von der Rekonziliation ausschlössen[1]; diese Sünden seien doch von derselben Art wie die Unzucht, da sie alle unmittelbar gegen Gott gerichtet seien. Ich muß Funk[2] vollständig darin beistimmen, daß nach diesen Stellen „die Idololatren und Mörder damals, vor und nach dem Edikt,

[1] Tertullian sagt das an vier Stellen, nämlich c. 5, 9, 12, 22. So heißt es c. 12 (p. 242, 26): Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur; ferner c. 22 (p. 272, 29): Quaecumque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori et utique illi, quem in proelio confessionis tormentis conluctatum saevitia deiecit.

[2] Theol. Quartalschr. 1906, 558.

wenn sie auch zur Buße zugelassen wurden, für immer von der eigentlichen Kirchengemeinschaft ausgeschlossen waren".

Was Esser dagegen vorbringt[1], ist nicht entscheidend. Er beruft sich auf die „vielfach häßliche und sicher zum Teil ungerechte Polemik" Tertullians und darauf, „daß die in Frage stehenden Stellen mit handgreiflichen groben Fälschungen vermischt sind, die auf die schriftstellerische Ehrlichkeit Tertullians und die Art seiner Polemik bedenkliche Schatten werfen". Aber über die Unehrlichkeit Tertullians sind die Meinungen sehr verschieden; in seiner Aufregung gegen die verhaßten Psychiker mag er Dinge behaupten, die nicht zutreffen und sich widersprechen; auch an advokatischen Kniffen fehlt es bei ihm nicht; ob man ihn aber deswegen der Lüge zeihen darf, wenn er viermal in der Schrift De pudicitia mit aller Bestimmtheit dieselbe Mitteilung über die römische Bußpraxis macht, ist eine andere Frage. — Esser beruft sich ferner auf De pudic. 3, wo Tertullian die Katholiken den Montanisten vorwerfen läßt, eine Buße, die nicht zur Verzeihung führe, habe keinen Zweck. Aber dieser Gedanke ist doch zu allgemein ausgesprochen, als daß man aus ihm folgern könnte, in Rom sei damals allen Sündern die kirchliche Rekonziliation gewährt worden; Tertullian hat jedenfalls dem Satze diesen Sinn nicht gegeben; sonst hätte er den Satz nicht niedergeschrieben und zugleich wiederholt bemerkt, die Katholiken gäben Abtrünnigen und Mördern keine Rekonziliation. — Endlich wendet Esser ein, nach den Briefen, welche der römische Klerus an den von Karthago im Jahre 250 gerichtet habe (Cypr. ep. 8 30 31), sei damals in Rom

[1] Katholik 1908, II 98ff. Wie Esser, so bemüht sich auch Stufler (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 36ff) zu beweisen, Tertullian täusche hinsichtlich der Idololatren und Mörder absichtlich, da in Rom niemals die Kapitalsünder für immer aus der Kirche ausgeschlossen worden seien. Aber das hat weder Esser noch Stufler bewiesen.

die Sünde der Idololatrie vergeben worden. Aber daraus folgt noch nicht, daß dies auch schon um 220 geschah, als Tertullian seine Schrift De pudicitia verfaßte. Außerdem wurde nach den genannten Briefen den Idololatren nur auf dem Todesbette die Absolution gegeben; die, welche nicht gefährlich krank waren, werden auf die Regelung der Frage nach der Wahl eines neuen Papstes vertröstet.

Das kann man Esser zugestehen, daß aus den Äußerungen Tertullians über die Idololatren und Mörder sich nicht ergibt, daß zu dessen Zeit allgemein in der Kirche diesen Sündern die Rekonziliation versagt wurde; aber in Afrika und Rom muß sie damals verweigert worden sein, wie sehr auch Esser und Stufler es gerade für Rom leugnen wollen. Ich kann in diesem Punkte bei Tertullian weder Irrtum noch absichtliche Täuschung annehmen[1]. Seine Äußerungen entsprechen auch ganz und gar dem Eindruck, den wir oben aus den Briefen Cyprians empfangen haben.

Erst in den Wirren der decischen Verfolgung erlangten auch die vom Glauben Abgefallenen Verzeihung, zuerst in Rom, dann auch in Karthago, jedoch an beiden Orten zunächst nur auf dem Sterbebette. Der Briefwechsel zwischen Rom und Karthago in jener Zeit, namentlich Brief 55 des Cyprian, macht es durchaus wahrscheinlich, daß die Erteilung der Kommunion an Abgefallene auf dem Sterbebette als eine Milderung gegenüber der früheren Praxis empfunden wurde. Auch diese neue Milderung der Bußdisziplin wirkte wieder

[1] Esser sagt sogar (Katholik 1908, I 103 A. 2), um den Gedanken an Rom aus der Angabe Tertullians über die Idololatren und Mörder für alle Fälle auszuschalten: „Es erheben sich gewichtige Bedenken gegen die gewöhnliche Ansicht, nach der die scharf pointierten und persönlich zugespitzten Angriffe in De pudicitia gegen den römischen Bischof gerichtet sein sollen. . . . Nichts verbietet es, in dem persönlich angeredeten und angegriffenen, mit benedictus papa und apostolice bezeichneten Bischof an den Bischof von Karthago zu denken.“ Das kann ich nicht glauben; abgesehen von allem anderen wird es doch wohl durch De pudicitia c. 21 unmöglich gemacht.

in Rom mit zur Entstehung eines Schismas; denn der Hauptvorwurf, den Novatian dem Papste Kornelius machte, war die den Abgefallenen gewährte Rekonziliation. Am unnachsichtigsten gegen schwere Sünder war man in Spanien; das Konzil von Elvira (um 300) schließt 18 Klassen von Sündern, unter ihnen auch Abgefallene und Unzüchtige, von jeder kirchlichen Rekonziliation, sogar auf dem Sterbebette, aus.

Die Strenge der alten Kirche in der Behandlung der schweren Sünder erscheint uns heute fast unbegreiflich. Man sagt gewöhnlich, sie habe sich als eine Gemeinde der Heiligen betrachtet; darum habe sie Katechumenen erst nach langer Prüfung zur Taufe zugelassen und solche Mitglieder, die sich später als unwürdige erwiesen, möglichst für immer aus ihrem Schoße ausgeschieden; sie konnte das, weil sich in den Jahrhunderten der Verfolgung nur solche ihr anschlossen, die völlig von ihrem göttlichen Ursprunge überzeugt und entschlossen waren, das ganze Joch des Herrn zu tragen. Man muß aber auch das Folgende bedenken:

Die Kirche wußte sehr wohl, daß der Herr gekommen war, das Verlorene zu suchen und selig zu machen, und daß dieses auch ihre eigene Aufgabe war; sie kannte die Gleichnisse vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme und vom verlorenen Sohne. Aber sie wußte auch, daß geschrieben steht (1 Jo 5, 16): „Wer weiß, daß sein Bruder eine Sünde begeht nicht zum Tode, der bitte, und es wird dem, der sündigt nicht zum Tode, das Leben gegeben werden; es gibt eine Sünde zum Tode, nicht für einen solchen soll man bitten." Ferner (Hebr 6, 4—6): „Es ist unmöglich, die, welche einmal erleuchtet worden sind und gekostet haben die himmlische Gabe und teilhaftig geworden sind des Heiligen Geistes, desgleichen gekostet haben das liebliche Gotteswort und die Kräfte der künftigen Welt, und abgefallen sind, wiederum zu erneuern zur Buße, sie, die sich selbst den Sohn Gottes kreuzigen und

verspotten."[1] Schon im Alten Bunde hatte Heli zu seinen Söhnen gesagt (1 Sm 2, 25): „Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt, kann Gott mit ihm versöhnt werden; wenn aber jemand gegen den Herrn sündigt, wer wird dann für ihn bitten?" Auch der Ausspruch des Herrn über die Unvergebbarkeit der Sünde gegen den Heiligen Geist (Mt 12, 31 f) wurde von vielen auf den Abfall vom Glauben bezogen. Wir finden diese Stellen bei verschiedenen altchristlichen Schriftstellern gesammelt zum Beweise, daß nicht alle Sünden auf Vergebung rechnen können[2]. Man kann sich darum leicht vorstellen, wie schwer es den Alten war, zwischen solchen Aussprüchen der Heiligen Schrift, die sich zu widersprechen scheinen, den rechten Mittelweg zu finden, und daß dabei leicht allzu strenge Auffassungen Platz greifen konnten. Noch Cyprian zog vor dem Ausbruch der decischen Verfolgung aus den Worten Christi über die Sünde gegen den Heiligen Geist und aus 1 Sm 2, 25 den Schluß, daß die „Sünden gegen Gott" keine Verzeihung in der Kirche finden könnten[3]; er scheint also damals auf dem Standpunkte gewesen zu sein, daß Abtrünnige, auch wenn Märtyrer für sie interzedierten, nicht rekonziliiert werden könnten[4].

[1] Diese Stellen werden von den Protestanten, wie Windisch (Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes, Tübingen 1908, bes. S. 294 ff) und von Jülicher (Einleit in das Neue Testament, 5. u. 6. Aufl., S. 129) im Sinne der Unvergebbarkeit gewisser Sünden, namentlich des Abfalles vom Glauben, erklärt. Windisch sagt (S. 357 und öfters), die Lehre, daß es nach der Taufe keine Vergebung schwerer Sünden gebe, sei die „genuine christliche".

[2] So bei Orig. de orat. 28 und bei Cypr. ep. 16, 2.

[3] Testimonia III 28.

[4] Stufler wendet dagegen ein (Zeitschr. f. kath. Theol. 1909, 243), daß Cyprian in der Schrift Ad Fortunatum (c. 4) aus 1 Sm 2, 25 den Schluß ziehe: „non facile ignoscere deum idololatris". Aber diese Schrift ist erst nach der decischen Verfolgung geschrieben, läßt also keinen Schluß zu auf den Standpunkt Cyprians vor dieser Verfolgung. Wie schwer ihm beim Ausbruch der Verfolgung die Wiederaufnahme von Gefallenen auf dem Sterbebette wurde, zeigen seine ep. 18—20.

Am strengsten war man, wie es scheint, im 2. Jahrhundert. Die apostolische Zeit war milder; man denke nur an den vom hl. Paulus in die Gemeinde zu Korinth wieder aufgenommenen Blutschänder (2 Kor 2, 10)[1] und an das Verhalten des hl. Apostels Johannes gegen den bekehrten Räuber[2]. Im 3. Jahrhundert trat die römische Kirche am entschiedensten für Milde ein, veranlaßte aber dadurch die Schismen des Hippolyt (der allerdings auch in der Trinitätslehre abwich) und des Novatian.

9. Aus der orientalischen Kirche hören wir wenig von Bußstreitigkeiten und von Verweigerung der kirchlichen Absolution. Der einzige Orientale, der die Unvergebbarkeit der Kapitalsünden behauptet, ist Origenes; er sagt[3]: „Es gibt einige, die, ich weiß nicht wie, sich herausnehmen, was die priesterliche Gewalt (ἱερατικὴ τάξις) übersteigt, wohl deshalb, weil sie auch von priesterlicher Wissenschaft nichts verstehen; sie rühmen sich, daß sie auch Götzendienst vergeben, Sünden des Ehebruchs und der Hurerei nachlassen können, als ob durch ihr Gebet über solche Verbrecher auch die Todsünde gelöst werden könne."[4] Origenes spricht also der Kirche sogar die Gewalt ab, Todsünden zu vergeben. Jüngst haben allerdings d'Ales[5] und Stufler[6] die Stelle so erklärt, als wenn Origenes nur bestreiten wolle, daß die Bischöfe durch ihr Gebet allein, ohne vorausgegangene Bußleistung, Sünden vergeben könn-

---

[1] Diese Tatsache ist dem montanistischen Tertullian so unbequem, daß er De pud. 14 u. 15 zu beweisen sucht, der Wiederaufgenommene sei ein anderer als der im ersten Korintherbriefe genannte Blutschänder.

[2] Clem. Alex., Quis dives c. fin. und Eus. h. e. I 23.

[3] De oratione 28.

[4] ὡς διὰ τῆς εὐχῆς αὐτῶν περὶ τῶν ταῦτα τετολμηκότων λυομένης καὶ τῆς πρὸς θάνατον ἁμαρτίας.

[5] La théologie d'Hippolyte (1906) 44 ff.

[6] Die Sündenvergebung bei Origenes, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 193 ff.

ten. Aber diese Erklärung muß ich aufs entschiedenste ablehnen, und zwar wegen des Zusammenhanges der Stelle. Origenes hat nämlich vorher (c. 28) folgende Gedanken entwickelt: Die Apostel haben von Christus den Heiligen Geist erhalten („Empfanget den Heiligen Geist“: Jo 20, 22), damit sie mit Verstand nachlassen, was Gott nachläßt, und die unheilbaren Sünden (τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων) behalten. Auch die Priester des Alten Bundes haben nur für gewisse Sünden behufs ihrer Vergebung Opfer dargebracht, nicht aber für Mord, Ehebruch und andere schwere Sünden. So wußten denn auch die Apostel, vom Heiligen Geist belehrt, für welche Sünden geopfert werden soll und für welche nicht. Dann erzählt Origenes, auch Heli habe zu seinen Söhnen Ophni und Phinees gesagt: „Wenn ein Mensch gegen einen Menschen sündigt, wird man für ihn beten; wenn er aber gegen den Herrn sündigt, wer wird dann für ihn beten?“ Und Johannes sage (1 Jo 5, 16): „Es gibt eine Sünde zum Tode; nicht für diese, sage ich, soll man bitten.“ Origenes fährt nun mit den oben zitierten Worten fort: „Es gibt einige, die“ usw. Er kennt also unvergebbare Sünden und beruft sich für ihre Unvergebbarkeit auf Stellen des Alten und Neuen Testaments; von solchen Sünden handelt auch die bestrittene Stelle. Wenn er hier sagt, durch das Gebet der Priester könnten diese Sünden nicht vergeben werden, so meint er die Rekonziliationsformel; diese hatte bekanntlich damals imprekatorischen Charakter, war also ein Gebet. Daß jene Priester meinten, sie könnten durch ihr Gebet allein, ohne Bußwerke des Sünders, die Sünden nachlassen, wie Stufler annimmt, wird von Origenes nicht gesagt[1].

---

[1] Stufler hält unbegreiflicherweise auch jetzt noch (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 543) an seiner Erklärung der Stelle fest. Er verweist mich auf die oben mitgeteilten Worte des Origenes, der Priester solle nachlassen, was Gott nachläßt (ἀφίησιν ἃ ἐὰν ἀφῇ ὁ θεός), und bemerkt: „Was sollen denn die Bischöfe nachlassen, wenn sie von Kapitalsünden nicht lossprechen und andere Sünden als Kapital-

Noch an einer anderen Stelle[1] zeigt Origenes dieselbe Strenge, hier allerdings nur hinsichtlich der Sünde der Glaubensverleugnung. Er bespricht da den Fall des Petrus und bemerkt, Petrus habe für seine Sünde Verzeihung erhalten können, weil sie in der Nacht geschah; er sei nämlich damals noch nicht geheiligt gewesen durch das Blut Christi, und der Heilige Geist sei noch nicht unter den Menschen tätig gewesen. Das könne man aber von denen nicht sagen, die den christlichen Glauben schon haben; wenn solche abfallen, sei ihre Sünde in diesem und in jenem Leben unvergebbar, für sie gebe es kein Sündopfer, sondern nur das schreckliche Gericht. Es handelt sich hier um die Sünde des Abfalls vom Glauben, nicht aber um die Sünde gegen den Heiligen Geist in unserem Sinn (d. h. um die Sünde der Unbußfertigkeit), wie Stufler (S. 226) die Stelle deuten will. Um zu beweisen, daß die Idololatrie unvergebbar sei, bezieht Origenes auf sie die Worte der Heiligen Schrift über die Sünde gegen den Heiligen Geist.

---

sünden nicht gebeichtet zu werden pflegten?" Darauf entgegne ich: a) Ich habe nirgendwo gesagt, daß andere Sünden als Kapitalsünden nicht gebeichtet zu werden pflegten, sondern daß „die öffentliche Buße nur von denen streng gefordert wurde, die eine Kapitalsünde begangen hatten" (1. Aufl. S. 170; 2. Aufl. S. 220). b) Origenes nennt nur zwei Sünden als unvergebbare, nämlich Götzendienst und Unzucht; es gibt also nach seiner Auffassung ihrer noch genug, die vergeben werden können. c) Wo Origenes sagt, die Priester sollten vergeben, was Gott vergibt, fügt er ausdrücklich bei: „und behalten die unheilbaren Sünden" (καὶ κρατεῖ τὰ ἀνίατα τῶν ἁμαρτημάτων).

[1] In Matth. comment. series nr. 114 (de la Rue III 913; Mi. gr. 13, 1762): Forsitan autem et omnes homines, quando denegant Iesum, ita ut peccatum denegationis eorum recipiat medicinam, ante galli cantum denegare eum videntur, nondum eis nato sole iustitiae, nec adpropinquante eis ortu ipsius; si autem post ortum huiusmodi solis ad animam volentes peccaverimus, postquam accepimus scientiam veritatis, iam non relinquitur nobis sacrificium pro peccato, sed terribile iudicium et zelus ignis, qui comesturus est inimicos . . . ita ut nec in hoc saeculo nec in futuro remissionem possimus accipere, si dei filium denegemus.

In anderen Schriften aber, und zwar in solchen, die nach dem Jahre 244 entstanden sind, gesteht Origenes allen Sündern eine einmalige Kirchenbuße mit Rekonziliation zu. So schreibt er Contra Celsum III 50: „Die Christen beweinen solche, die in Unkeuschheit oder andere Sünden gefallen sind, als Tote, die verloren und Gott abgestorben sind. Wenn diese aber genügende Beweise einer aufrichtigen Sinnesänderung und ernstlichen Umkehr gegeben haben, so werden sie als Wiedererstandene wieder aufgenommen.“ Origines bleibt sich so wenig in seiner Bußlehre gleich, daß er in ein und derselben Schrift das eine Mal erklärt, alle Sünden könnten durch Buße Vergebung finden, und an einer anderen Stelle unter Berufung auf Hebr 6, 4—6 dem Glaubensverleugner jede Hoffnung auf Rettung abspricht[1]. Ja, im Johanneskommentar erklärt er[2] nach einem Hinweis auf Hebr 6, 4—6, daß solche, „die von Christus abfallen und zum heidnischen Leben zurückkehren“, durch das Machtwort Jesu, wie einst Lazarus, vom Tode erweckt und durch Vermittelung derer, die ihn lösen können, seiner Fesseln entledigt werde, und dann in demselben 28. Buche[3] unter Berufung auf dieselbe Stelle Hebr 6, 4—6 und auf Mt 12, 3, daß die, welche nach Empfang des Heiligen Geistes sündigen, keine Verzeihung finden können.

Am meisten tritt der Verfasser der syrischen Didaskalia, der in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts schrieb, für die gnädige Behandlung reuiger Sünder ein und macht den Bischof dafür verantwortlich, wenn ein Sünder, der trotz seiner Reue nicht wieder aufgenommen wird, wegen dieser Härte den Heiden oder Häretikern sich zuwendet; Ehebruch und Abfall

---

[1] In Ierem. hom. 21, 12 und hom. 13, 2.
[2] Lib. 28 c. 7 (al. 6), Ausg. von Preuschen S. 396.
[3] Cap. 15 (al. 13) bei Preuschen S. 408.

vom Glauben rechnet er ausdrücklich zu diesen vergebbaren Sünden[1].

Aus der Zeit um 200 und davor liegen aus der östlichen Kirche nur zwei Aussprüche über schwere Sünder vor. Bischof Dionysius von Korinth befahl[2], alle Sünder „aufzunehmen", welcher Art auch ihre Sünde sei; und Klemens von Alexandrien sagt[3], Gott habe in seiner Barmherzigkeit denen, die nach Annahme des Glaubens fallen, eine Buße bewilligt. Eine kirchliche Rekonziliation läßt sich diesen beiden Stellen mit voller Sicherheit nicht entnehmen.

Das Material, welches uns die morgenländische Kirche hinsichtlich der Kapitalsünder an die Hand gibt, ist zu dürftig, als daß wir bestimmte Schlüsse daraus ziehen könnten. Im allgemeinen ergibt sich dasselbe Bild wie in der Westkirche; doch scheint man im Osten milder gewesen zu sein. P. A. Kirsch geht aber zu weit, wenn er behauptet[4]: „Für alle drei Kategorien der Kapitalsünden gab es zu allen Zeiten in der morgenländischen Kirche wenigstens einmalige kirchliche Vergebung." Das läßt sich jedenfalls nicht beweisen; vielleicht war auch die Praxis im Morgenlande, ähnlich wie im Abendlande, nicht überall dieselbe.

Als die schlimmste aller Kapitalsünden scheint der Mord gegolten zu haben. Gregor der Wundertäter sagt in seinem kanonischen Briefe von den Mördern (can. 7): „Diese müssen sogar von den Hörenden ausgeschlossen werden, bis die Heiligen zusammentreten und Beschluß über sie fassen"; er schließt sie also ganz von der öffentlichen Buße aus, stellt aber eine Milderung in ihrer Behandlung

---

[1] Eine deutsche Übersetzung der Didaskalia edierten Achelis und Flemming (Die syr. Didaskalia [1904]). Die Aussprüche der Didaskalia über die Buße stellte Achelis (im Anhang zur Ausgabe, S. 305—307) und noch besser Pet. Ant. Kirsch (Zur Geschichte der kath. Beichte [1902] 273—282) zusammen.

[2] Eus. h. e. IV 23. [3] Strom. II 13 (Mi. gr. 8, 995).

[4] A. a. O. S. 282.

in Aussicht. Die Synode zu Ancyra 314 bestimmte (can. 22), daß die Mörder erst auf dem Sterbebette die heilige Kommunion erhalten sollten. Da diese Synode im allgemeinen gegen früher milde verfährt, kann man annehmen, daß im 3. Jahrhundert die Behandlung der Mörder noch strenger war.

§ 9. Die öffentliche Beichte.

1. Die öffentliche Buße bestand aus drei Teilen[1]: Bekenntnis (confessio), Genugtuung (satisfactio) und Lossprechung (absolutio oder reconciliatio). Sowohl für diese drei Akte zusammen als auch für das Bekenntnis allein wurde in der älteren Zeit bei Griechen und Lateinern mit Vorliebe der Name Exomologese (ἐξομολόγησις) gebraucht. Dieses Wort bezeichnet also die äußere Buße, während die innere oder die Bußgesinnung paenitentia genannt wurde[2]. Exomologesis heißt zunächst: Bekenntnis; wie das Wort zu der allgemeineren Bedeutung von Bußbezeugung überhaupt gekommen ist, erklärt Tertullian also[3]: „Dieser Akt, welcher häufiger mit einem griechischen Wort benannt und bezeichnet wird, ist die Exomologese, durch die wir dem Herrn unsere Sünde bekennen, nicht zwar, als wüßte er sie nicht, sondern insofern durch das Bekenntnis die Genugtuung vorbereitet wird, aus dem Bekenntnis die Buße (paenitentia) hervorgeht, durch die Buße aber Gott versöhnt wird. Daher ist die Exomologese eine Anleitung für den Menschen, sich niederzu-

---

[1] Cypr., De lapsis 29.

[2] Tert., De paen. c. 12: Paenitentiam enim et ministerium eius exomologesin abiecerat. Kurz vorher hat Tertullian von Nabuchodonosor gesagt: Diu enim paenitentiam domino immolarat, septenni squalore exomologesin operatus. Tertullian versteht hier unter „exomologesis“ das Bekenntnis mittels der ganzen öffentlichen Buße. Bei Cyprian dagegen bezeichnet das Wort gewöhnlich ein nach Ableistung der Buße unmittelbar vor der Rekonziliation abgelegtes Bekenntnis (vgl. Ep. 4, 4; 15, 1; 16, 2; 17, 2 und andere Stellen).

[3] De paen. c. 9.

werfen und zu verdemütigen, welche ihm einen Wandel auferlegt, der die Erbarmung herabruft."

2. Das Bekenntnis der Sünden war im christlichen Altertum teils öffentlich, teils geheim. Über die Pflichtmäßigkeit und Ausdehnung des öffentlichen Bekenntnisses wird aber gestritten. Ich werde unten (S. 193 ff) die Frage behandeln, ob auch für geheim begangene Sünden öffentliche Buße gefordert wurde, und werde sie verneinen. Eine andere Frage ist die nach dem Bekenntnis. Die einen meinen, für öffentliche und geheime Kapitalsünden sei ein öffentliches Bekenntnis gefordert worden; so früher Morinus[1] und jetzt P. A. Kirsch; der letztere schreibt[2]: „Für öffentliche und geheime Sünden wurde ein öffentliches Bekenntnis und eine öffentliche Buße gefordert. Es gab in der ältesten Kirche keine öffentliche Buße ohne öffentliches Bekenntnis, wie aus den Zeugnissen eines Tertullian und Cyprian hervorgehen dürfte." Andere aber sind der Ansicht, daß in den ältesten Jahrhunderten das öffentliche Bekenntnis gar keinen Bestandteil der öffentlichen Buße gebildet habe, und daß man nur durch seine Bußleistung sich tatsächlich als Sünder und im allgemeinen auch die Art und Schwere seiner Sünde bekannt habe. Das wollte früher Petavius beweisen[3]; ihm sind später Steitz[4] und jetzt in Frankreich Boudinhon[5] und Batiffol[6] gefolgt. Batiffol meint, man würde heute wie früher viele Mißverständnisse vermieden haben, wenn man festgehalten hätte, daß die Exomologese weder ein öffentliches noch ein geheimes Bekenntnis einschloß.

---

[1] Commentarius hist. II 9 u. V 12.

[2] Zur Gesch. der kath. Beichte 71 f.

[3] Animadv. in Epiphanium fol. 245—251, wo er sich die Frage stellt: Fueritne quondam publica peccatorum confessio ecclesiae moribus recepta?

[4] Das röm. Bußsakrament 75.

[5] Revue d'hist. et de litt. rel. 1897, 325.

[6] Études d'hist. I³ 199.

Die Wahrheit liegt, wie mir scheint, in der Mitte: Für öffentlich begangene Kapitalsünden wurde auch ein öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde verlangt, für geheime aber nicht; war die Sünde geheim geschehen, so konnte man öffentlich Buße tun ohne spezielles öffentliches Bekenntnis. Das soll im folgenden bewiesen werden.

Auf dreifachem Wege, so bemerkt der hl. Augustinus[1], erhielt die alte Kirche Kenntnis von einer begangenen Kapitalsünde: entweder klagte sich der Sünder selbst an, oder er wurde von einem weltlichen oder von einem geistlichen Gerichte überführt. In allen drei Fällen wurde öffentliche Buße verlangt. Dieser ging also nicht immer eine Selbstanklage vorher; es konnte jemand auch auf Grund einer fremden Anklage zur Kirchenbuße verurteilt werden. Für jeden Christen nämlich, der um ein Kapitalvergehen wußte, bestand die Pflicht, Anzeige davon bei der geistlichen Behörde zu machen. Auch das erfahren wir von Augustinus; er sagt (a. a. O.), daß zu seiner Zeit viele die Anklage unterließen, weil ihnen die Dokumente zum Beweise fehlten oder auch, weil sie in den Sünden anderer eine Entschuldigung für die eigenen zu finden glaubten. Johannes Chrysostomus fordert zu einer solchen Anzeige auf, auch wenn der Sündigende mächtig und einflußreich sei[2]: „Zeige ihn mir; ich will lieber das Leben verlieren, als ihn die heilige Schwelle betreten lassen, wenn er eigensinnig in seinem Verhalten beharrt."

Daß für öffentlich begangene Kapitalsünden ein öffentliches Bekenntnis vor dem Volke gefordert wurde, zeigen Beispiele. Das eine erzählt Papst Kornelius in einem Briefe[3] dem Cyprian. Drei Bekenner, unter ihnen ein Priester Maximus, hatten sich dem Novatian angeschlossen, gestanden aber dann vor dem römischen Presbyterium ihr Unrecht ein und

[1] Sermo 351, 4, 10. [2] Adv. Iudaeos hom. 1, 3 (Montf. I 593).
[3] Cypr., Ep. 49.

legten auch, „wie es sich geziemte“ (quod erat consequens), vor dem gesamten Volke in der Kirche ein Bekenntnis ab. Ein anderes Beispiel ist die Buße des Kaisers Theodosius I. Der hl. Ambrosius erzählt als Augenzeuge von ihm[1], daß er sich nach dem Blutbade zu Thessalonich in der Mailänder Kirche vor allem Volke zu Boden warf, seine Sünde unter Tränen bekannte und um Vergebung flehte. Hartnäckige, die öffentliches Ärgernis gegeben hatten, aber sich zur Kirchenbuße nicht bewegen lassen wollten, wurden kirchlicherseits als solche öffentlich bekannt gemacht. So teilt Basilius dem Athanasius mit[2], daß eine von diesem ihm übersandte Exkommunikationssentenz gegen den Statthalter von Libyen, der in Kappadozien geboren war, in der Kirche zu Cäsarea verlesen worden sei und daß alle dem Exkommunizierten weder Feuer noch Wasser noch Obdach gewähren würden. Und derselbe Basilius schreibt ein andermal[3], ein Sünder sei vor der Gemeinde zurechtgewiesen worden, und da er sich nicht fügte, solle er öffentlich gebrandmarkt (ἐκκήρυκτος) sein, und es solle dem ganzen Stadtviertel angekündigt werden, daß niemand ihn zu irgendeinem Verkehr im bürgerlichen Leben zulassen dürfe.

Aber für geheim begangene Kapitalsünden wurde ein öffentliches Bekenntnis nicht gefordert[4]. Dafür läßt sich eine Menge von Belegen bringen. Origenes rät, den Arzt zu prüfen und sich fleißig umzusehen, wem man seine Sünden bekennen solle, und fährt fort[5]: „Erkennt dieser, daß deine Krankheit derartig sei, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, so tu das auf den Rat des erfahrenen Arztes.“ Cyprian rät allerdings denen, die an Abfall vom Glauben gedacht haben, ihre

[1] De obitu Theodosii c. 34. [2] Ep. 60 (Mi. gr. 32, 415 f).

[3] Ep. 288 (Mi. ebd. 1023).

[4] So auch Blötzer, Die geheimen Sünden in der altchristlichen Bußdisziplin, in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 483 ff u. 593 ff.

[5] In ps. 37 hom. 2, 5.

Sünde zu bekennen; aber es handelt sich um das geheime Bekenntnis vor den Priestern[1]. Auch der syrische Bischof Afrahat († 367) handelt in einer seiner Homilien über die Buße[2] und sagt hier: „Wer euch seine Wunden zeigt, dem gebt zur Heilung die Buße. Wer sich schämt, euch seinen Schmerz zu zeigen, den ermahnt, daß er ihn vor euch nicht verberge. Wer ihn euch aber offenbart, den stellt nicht bloß, damit nicht seinetwegen auch die Unschuldigen für schuldig gehalten werden von den Hassern und Feinden.“ Chrysostomus schreibt[3]: „Warum denn schämst du dich, deine Sünden zu bekennen? . . . Ich zwinge dich nicht, mitten ins Theater zu kommen und viele Zeugen herumstehen zu lassen; sage mir nur die Sünde privatim, damit ich die Wunde heile.“ Der hl. Augustinus spricht als Grundsatz aus[4]: „Vor allen ist zu rügen, was vor allen gefehlt wird; das aber ist geheim zu rügen, was geheim gefehlt wird.“ Und wie der Patriarch Nektarius von Konstantinopel im Jahre 391 infolge eines Ärgernis erregenden Vorfalles den Bußpriester und damit die Untersuchung geheimer Sünden vor Zeugen abschaffte[5], so verbot später Papst Leo I., die Sünden derer, die geheim gebeichtet und um Bußauflegung gebeten hatten, in der Kirche vorzulesen oder überhaupt kundzumachen[6]; das verstoße, sagt er, „gegen die apostolische Regel“. Eine völlige Abschaffung des öffentlichen Bekenntnisses war dieses Verbot des Papstes so wenig wie die Maßregel des Nektarius.

---

[1] De lapsis 28—29. Auch Irenäus spricht (adv. haer. I 13, 7) nicht so sicher von einem öffentlichen Bekenntnis, als Funk (Kraus, Realenzykl. I 181 b) annimmt; denn der Ausdruck εἰς φανερὸν ὁμολογοῦνται kann auch bedeuten: „sie tun öffentlich Buße“.

[2] Aphrahats des persischen Weisen Homilien aus dem Syrischen übersetzt von Bert (Texte u. Unters. III 3—4), L. 1888, 114 ff.

[3] De Lazaro contio 4, 4 (Montf. I 757 e).

[4] Sermo 82, 7, 10.

[5] Vgl. meine Jahrbücher S. 539.

[6] Ep. 168, 2.

3. Welche Sünden unterlagen dem öffentlichen Bekenntnis und der öffentlichen oder kanonischen Buße? Es waren diejenigen Sünden, die man im Altertum gewöhnlich Tod- oder Hauptsünden (peccata mortalia oder capitalia) nannte. Augustinus bezeichnet sie einmal als „die gräßlichen (immania) Sünden, die vom Leibe der Kirche ausschließen", d. h. die Exkommunikation nach sich ziehen [1]. Der Umkreis dieser Sünden stand aber von Anfang an nicht ganz fest. Solange die öffentliche Buße bestanden hat, sind immer wenigstens folgende drei Sünden als Todsünden angesehen worden: Abfall vom Glauben (idololatria) [2], Unzucht (adulterium und fornicatio) und Mord (homicidium) [3]. Öfters werden diese als die einzigen

---

[1] De symbolo 7, 15. Stufler meint (Zeitschr. f. kath. Theol. 1908, 24), auch wegen anderer Sünden seien damals die Gläubigen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden; aber das ist entschieden abzuweisen.

[2] Häresie und Schisma gehörten nicht zu den Kapitalsünden. Wie nachsichtig man gegen reuige Häretiker war, ergibt sich aus der Erzählung Tertullians (apol. 30) über das Verhalten der römischen Kirche gegen die Gnostiker Valentin und Marcion und aus Iren. adv. haer. III 4, 3, wo von der wiederholten Rückkehr des Gnostikers Cerdon zur Kirche die Rede ist. Tertullian will als Montanist den zur Häresie Abgefallenen keine Rekonziliation gewähren (de pudic. 19; ed. Wissowa p. 262, 20). Die Griechen Johannes Klimax um 600 (Scal. par. gr. 15, bei Mi. gr. 88, 889^{b}) und Anastasius Sinaita um 700 (Hodegos c. 85, bei Mi. gr. 89, 712^{b}) bedauern, daß „durch die apostolischen Kanones" Mörder und Ehebrecher von der Kirche ausgeschlossen, Häretiker aber, die zur Kirche zurückkehren, zu den heiligen Geheimnissen zugelassen werden. Vgl. ferner Eus. h. e. V 28^{12} und Harnack, Lehrb. d. Dogmengesch. I^{4} 439 A. 1.

[3] Sie werden zuerst von Tertullian (de pudicitia c. 5) erwähnt; fast gleichzeitig bezeichnet sie auch Hippolyt (im Kommentar zu den Proverbien, bei Mi. gr. 10, 621) als die eigentlichen Todsünden. Man kann mit Adam (Der Kirchenbegriff Tertullians [1907] 86) und Esser (Katholik 1908, II 106) die Dreizahl auf montanistischen Einfluß zurückführen. Esser geht (a. a. O.) noch weiter und sieht Tertullian als den Erfinder an; das halte ich für unwahrscheinlich; jedenfalls ist es nicht zu beweisen.

Todsünden bezeichnet; vielfach wird aber auch ihr Kreis erweitert, besonders im 4. Jahrhundert. Die genannten drei Sünden bezeichnete Tertullian in seiner montanistischen Zeit als die „unvergebbaren“ [1]; aber auch auf kirchlicher Seite bezog man auf sie die Worte des hl. Johannes (1 Jo 5, 16), es gebe eine Sünde zum Tode, für die man nicht bitten solle.

Wie kam es aber, daß man gerade diese drei Sünden als die schwersten betrachtete? Tertullian [2] sagt, die Todsünden würden gegen Gott oder gegen seinen Tempel begangen; Idololatrie ist Abfall von Gott, Unzucht und Mord aber sind Verfehlungen gegen den Leib des Menschen, der ein Tempel Gottes ist. Tertullian findet aber die drei Sünden auch im Dekrete des sog. Apostelkonzils erwähnt [3], und man kann annehmen, daß er zuerst das Aposteldekret in diesem gewaltsamen, tendenziösen Sinne erklärt hat; ihm ist später darin Bischof Pacian [4] gefolgt, und auch Augustinus erwähnt diese Ansicht, ohne sie allerdings zu billigen [5]. Die Apostel schrieben den Heidenchristen vor (Apg 15, 28 f), sie sollten sich von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und von der Unzucht enthalten; da „vom Erstickten“ bis auf Hieronymus im lateinischen Texte fehlte, konnte man die Kapitalsünden in dem Dekrete finden; das hat man aber zweifellos erst getan, als ihre Dreizahl schon feststand [6]. Die Zusammenstellung der drei Sünden rührt wohl von den jüdischen Rabbinen her; denn mehrmals wird im Talmud bemerkt: wenn ein Heide die Übertretung des jüdischen Gesetzes unter Androhung der Todesstrafe verlange, dürfe

---

[1] De pud. c. 2.

[2] De pud. c. 21 (p. 269, 4): mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius.

[3] De pud c. 5.

[4] Paraenesis ad paenitentiam c. 4 (Mi. lat. 13, 1083 f).

[5] Speculum de scriptura sacra (Mi. lat. 34, 994).

[6] So Rolffs, Das Toleranzedikt des römischen Bischofs Kallist (1893) 46 A. 2.

man ihm willfahren, aber nicht in den drei Stücken: Götzendienst, Unzucht und Mord[1].

Aber mit vollem Rechte macht Steitz[2] darauf aufmerksam, daß die drei Sünden als Gattungsbegriffe aufzufassen sind, die eine ganze Reihe von Tatsünden in sich schließen. Schon Tertullian zählt an anderen Stellen zu den Kapitalsünden auch Betrug, Gotteslästerung und falsches Zeugnis[3]; Betrug rechnet auch Cyprian dazu[4]. Die spanische Synode zu Elvira (um 300) schließt 18 Klassen von Sündern von der Rekonziliation sogar auf dem Sterbebette aus. Pacian stellt die Gotteslästerung dem Genusse des Götzenopferfleisches gleich und verlangt Kirchenbuße auch von denen, welche eine der drei Kapitalsünden nur in Gedanken begehen[5]. Solche Gedankensünden zu beichten und zu büßen, rät auch Cyprian dringend an[6]. In welchem Umfange man im 4. Jahrhundert die Kapitalsünden verstand, zeigen am besten die Kanones der damaligen Konzilien und die Bußbriefe, nämlich der Brief des hl. Gregor von Nyssa an den Bischof Letojus von Melitene und die drei sog. kanonischen Briefe des hl. Basilius an den Bischof Amphilochius von Ikonium. Zur Idololatrie gehören hier auch Wahrsagerei und Zauberei, zur Unzucht die Ehe mit der Schwester oder mit dem Bruder eines verstorbenen Eheteiles und die Ehe mit einer gott-

---

[1] Siehe die Stellen bei Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia (1890) 34.

[2] Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche, in den Jahrbüchern f. deutsche Theol. 1863, 97.

[3] De pud. c. 19: Sunt autem et contraria istis, ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant: homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio, et si qua alia violatio templi dei. Adv. Marc. IV 9: septem maculis capitalium delictorum . . . idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude.

[4] De bono patientiae c. 14. Dasselbe tut Tertullian in der Schrift De idololatria (c. 1).

[5] Paraen. c. 5 (Mi. lat. 13, 1084).

[6] De lapsis c. 28—29.

geweihten Jungfrau oder Witwe; dem Mord wird der Totschlag beigezählt. Auch Raub, Einbruch, Gräberöffnung und Tempeldiebstahl werden in diesen Schriften mit Bußstrafen belegt, von Basilius sogar der gewöhnliche Diebstahl.

Im 4. Jahrhundert trat überhaupt bei den ernster Gerichteten das Bestreben hervor, den Kreis der Todsünden zu erweitern. Basilius[1] tadelt „die sehr böse Gewohnheit, die verderbliche Überlieferung der Menschen", die sich gegen einige wenige Sünden, wie Mord und Ehebruch, ereifert, die andern Sünden aber, wie Zorn, Schmähung und Geiz, gleich behandelt und sie nur einer kleinen Rüge für wert hält, von denen doch Paulus sage: „Die solches tun, verdienen den Tod." Augustinus bezeugt[2], daß zu seiner Zeit die Auffassungen über die Todsünden (peccata mortifera) verschieden waren. Die einen, sagt er, sehen nur die bekannten drei als Todsünden an und verlangen nur bei diesen, daß sie durch Kirchenbuße geheilt werden, andere aber rechnen alle Sünden dazu, die Gal 5, 19—21 und 1 Kor 6, 9 f erwähnt werden, weil der hl. Paulus sage, daß alle, welche diese Sünden begehen, das Reich Gottes nicht erben werden. An anderer Stelle[3] sagt Augustinus bestimmt, daß alle 1 Kor 6, 10 aufgezählten Sünden (darunter Geiz, Diebstahl, Trunkenheit, Schmähsucht und Raub) Todsünden (peccata mortifera) seien. In einer pseudoaugustinischen Predigt[4] werden alle Sünden gegen den Dekalog als Todsünden erklärt. Kassian[5] zählt außer den drei bekannten noch Trunksucht, Diebstahl und Raub zu den Todsünden.

---

[1] De iudicio dei c. 7 (Mi. gr. 31, 669 a).

[2] De fide et operibus 18, 33 u. 19, 34.

[3] Speculum de script. (Mi. lat. 34, 994).

[4] Sermo 351, 4, 7 (Mi. lat. 39, 1542). Dieser Sermo steht zwar in der Benediktinerausgabe unter den echten Reden Augustins; aber P. Portalié (Dictionnaire de théologie cath., art. Augustin, tom. II 2310) sagt von ihm: Examiné avec soin il n'a aucune parenté de style ni de langue avec les autres écrits d'Augustin.

[5] Conl. XXIII 15.

In den folgenden Jahrhunderten beschränkte man aber die öffentliche Buße wieder auf die drei Kapitalsünden. Leo I. verlangte die Kirchenbuße nur von denen, welche die drei Sünden tatsächlich und im engeren Sinne begangen hatten[1].

Im Mittelalter hat man den Namen Kapitalsünden auf die sieben Hauptsünden (besser Wurzelsünden) bezogen. Solcher Sünden hat zuerst Evagrius Pontikus (um 390) acht zusammengestellt[2]. Von ihm übernahm sie Kassian, der im fünften Buche seiner Schrift *Conlationes* „De octo principalibus vitiis" handelt. Gregor der Große sagt[3], der Stolz sei die Wurzel alles Bösen und seine Sprößlinge seien die sieben Hauptsünden (septem principalia vitia); es sind dieselben, die wir als sieben Hauptsünden nennen, doch steht an letzter Stelle statt der Trägheit die Traurigkeit (tristitia). Sonst aber zählte man auch in der folgenden Zeit acht Hauptsünden, und zwar die früher von Kassian genannten; erst Petrus der Lombarde hat die Siebenzahl zur Anerkennung gebracht[4], indem er die acedia mit der tristitia zu einer Sünde verschmolz; im 13. Jahrhundert ist dann auch die jetzige Reihenfolge eingeführt worden, nach der die superbia an erster und die acedia (Trägheit) an letzter Stelle steht. Der hl. Columba († 615) hat die Hauptsünden in die Bußdisziplin eingeführt; bald nachher erhielten sie den Namen capitalia (statt principalia) vitia. Alkuin[5] gibt den Priestern den Rat, sie sollten die Pönitenten nach den acht Hauptsünden ausforschen.

---

[1] Ep. 167 inquis. 19.

[2] Er nennt sie λογισμοί und verfaßte eine Schrift: Ἀντιρρητικὸς περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν (Mi. gr. 40, 1271—1278). Die acht Sünden heißen hier: γαστριμαργία, πορνεία, φιλαργυρία, λύπη, ὀργή, ἀκηδία, κενοδοξία, ὑπερηφανία.

[3] Moralia 31, 45, 87 (Mi. lat. 76, 621).

[4] Sent. 2 dist. 42, 8.

[5] De officiis divinis c. 13.

§ 10. Das öffentliche Bußwesen.

1. In der gesamten Kirche des christlichen Altertums außer Irland und England[1] gab es, soviel wir wissen, eine öffentliche Bußdisziplin. Die Leitung des ganzen Bußwesens der alten Kirche lag selbstverständlich in den Händen des Bischofs. Er entschied über die Zulassung zur Buße, bestimmte ihre Dauer und nahm schließlich die Rekonziliation des Sünders vor. Die Synode von Karthago 397 erklärte (can. 30): „Die Bußzeit soll von dem Bischof nach der Größe der Sünde bemessen werden. Die Priester dürfen ohne die Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren, außer wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist.“ Im Notfalle hatten damals auch Diakonen Absolutionsgewalt[2], wie es zeitweise auch im Mittelalter der Fall war[3]; doch erklärt der hl. Ambrosius[4], daß die Binde- und Lösegewalt den Priestern allein übertragen sei.

Man hat früher gemeint, es habe in allen Diözesen ein Bußgericht gegeben, in welchem der Bischof über Bußangelegenheiten entschied, „umgeben von Priestern, Dia-

---

[1] Paenit. Theodori I c. 13 § 4 (bei Lea, A History II 74).

[2] Cyprian, Ep. 18, 1: . . . vel si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in paenitentiam imposita veniant ad dominum cum pace. Konzil von Elvira (can. 32): Apud presbyterum, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere paenitentiam non debere, sed potius apud episcopum; cogente tamen infirmitate necesse est presbyterum communionem (Kirchengemeinschaft?) praestare debere et diaconum, si ei iusserit sacerdos (Bischof).

[3] Synode von Rouen im Jahre 1231 (can. 34; Mansi 23, 218): Nullus diaconus eucharistiam det infirmis vel confessiones audiat . . ., nisi cum sacerdos absens fuerit. Ähnlich die Synode von Canterbury 1236 (can. 12; ebd. 23, 420); vgl. auch Hefele, Konz. V² 1009 A. Albert d. Gr. legt sogar den Laien für den Notfall sakramentale Absolutionsgewalt bei (in 4 dist. 17 art. 58): Absolutio illa sacramentalis est, ut est baptismus a laico datus, et laicus eo casu est veri ministri, i. e. sacerdotis, vicarius.

[4] De paen. I 2, 7.

konen und auserwählten Laien"[1]. Allgemein kann aber diese Einrichtung nicht gewesen sein, da sie nur zweimal erwähnt wird, nämlich von Tertullian und in der Didaskalia; an beiden Stellen handelt es sich um eine Kommission, welche unter dem Vorsitze des Bischofs oder von Presbytern über Rechtsstreitigkeiten der Christen untereinander entschied und die Strafe des Ausschlusses aus der Gemeinde verhängen konnte[2]; daß auch Laien daran teilnahmen, ist an keiner von diesen Stellen gesagt.

Die Funktionen des Bischofs hinsichtlich der Büßer waren im 4. Jahrhundert in vielen Gemeinden des Orients einem eigenen Priester übertragen, der deswegen Bußpriester (πρεσβύτερος ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας) hieß. Wir wissen von dieser Einrichtung nur durch Sokrates (h. e. V 19) und Sozomenus (h. e. VII 16), die auch berichten, daß dieselbe im Jahre 391 durch den Patriarchen Nektarius von Konstantinopel infolge eines Ärgernisses aufgehoben worden sei[3]. Die Zeit der Entstehung dieses Amtes ist ganz unbekannt[4]. Das Bekenntnis vor dem Bußpriester

---

[1] So Frank, Die Bußdisziplin (1867) 130 ff.

[2] Tert., Ap. 39: Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti. Eingehender handelt von diesem Gerichte die syrische Didaskalia c. 11 (Ausgabe von Achelis und Flemming S. 60); vgl. Const. apost. II 46 f.

[3] Ich habe über diese Aufhebung und die Funktionen des Bußpriesters gehandelt in meinen Jahrbüchern der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897) 537 ff. Noch eingehender spricht darüber Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt (1898) 246 ff.

[4] Sokrates läßt das Amt des Bußpriesters zur Zeit des novatianischen Schismas, also um 250, entstehen; Sozomenus führt es auf die apostolische Zeit zurück, und ihm folgt Funk (Kraus, Realenzykl. I 184); Loofs dagegen hält (Leitfaden[4] 340) noch die Zeit von 250 für zu früh, weil die Einführung des Bußpriesters ein Aufgeben der öffentlichen Bußdisziplin für alle die Fälle bedeute, in denen kein öffentliches Ärgernis vorlag; das letztere halte auch ich für das Beste.

sollte an die Stelle der öffentlichen Anklage vor der Gemeinde treten. Der Bußpriester hatte Nachforschungen über geschehene Todsünden anzustellen, und man konnte Denunziationen bei ihm anbringen; beichtete man ihm freiwillig, so legte er die entsprechenden Bußwerke auf, überwachte ihre Ausführung und erteilte dann die Lossprechung. Dieser Priester war aber zugleich auch der gegebene Berater für jeden, der sich von Sünden bedrängt fühlte. Daß das Institut auch in Rom bestanden habe, nimmt Batiffol ohne Grund an[1].

2. Fragt man, welche Sünden der öffentlichen Bußdisziplin unterlagen, so ist zu antworten: Alle Kapitalsünden (oben S. 186 ff) mußten nach Anweisung des Bischofs gebüßt werden, auch wenn sie geheim begangen worden waren und darum nicht öffentlich gebeichtet zu werden brauchten. Sünden, die nicht zu den kapitalen gehörten, konnten öffentlich gebüßt werden.

Daß öffentlich begangene Kapitalsünden auch öffentlich zu büßen waren, unterliegt keinem Zweifel. Hinsichtlich der geheim begangenen Kapitalsünden geht die gewöhnliche Ansicht dahin, daß auch sie öffentlich zu büßen waren[2]; ich selbst habe früher[3] die Meinung verfochten, in diesem Falle sei eine öffentliche Buße nicht gefordert worden; ich kann mich jetzt genauer erklären: Geheim begangene Kapitalsünden mußten dem Bischofe zum Zwecke der Auflegung einer Buße bekannt werden; sie brauchten aber nicht öffentlich in dem Sinne gebüßt zu werden, daß der Charakter der Sünde aus der Buße irgendwie erkannt werden konnte; nur in Spanien, wo be-

[1] Études d'hist. I[3] 200.

[2] So Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administr. sacr. paen., lib. V c. 8—12; P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte 71 ff; Vacandard, Pénitence publique dans l'église primitive, Paris 1903, 36 ff und Revue du clergé français 1909, 397 ff.

[3] In der ersten Auflage dieses Buches S. 134 ff.

kanntlich die Bußdisziplin besonders streng war, scheint man auch für solche Sünden eine ganz öffentliche Buße verlangt zu haben.

Das ergibt sich aus folgenden Stellen: Der hl. Cyprian ermahnt in seiner Schrift De lapsis (c. 28) diejenigen Christen, welche an Abfall vom Glauben gedacht, den Gedanken aber nicht ausgeführt hatten, sie möchten diese Sünde den Priestern beichten und sie um heilende Buße bitten; ihre Schuld sei zwar geringer, sie werde aber größer, wenn sie ungesühnt bleibe.

Origenes knüpft an Lv 5, 5 an („Wenn jemand etwas von diesen Dingen getan hat, so soll er seine Sünde bekennen"; so in LXX) und sagt[1]: „Es liegt ein wunderbares Geheimnis darin, daß er uns befiehlt, die Sünde zu bekennen. Denn auf jede Weise ist auszusprechen und bekannt zu machen alles, was wir tun. Wenn wir etwas im geheimen tun, wenn wir in der Rede allein oder sogar nur in Gedanken etwas begangen haben, das alles muß veröffentlicht, das alles muß bekannt werden." An einer anderen Stelle rät Origenes, sich sorgfältig umzusehen, wem man seine Sünden bekenne, und fährt fort[2]: „Wenn er sieht, daß deine Krankheit von der Art ist, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden muß, damit andere dadurch erbaut und du selbst geheilt werden kannst, so tu das mit vieler Überlegung und nach dem Rate eines hinlänglich erfahrenen Arztes."

Ganz ähnlich äußert sich im 4. Jahrhundert der persische Bischof Afrahat[3]. Der hl. Basilius sagt[4]: „Ehebrecherinnen, die aus Frömmigkeit ihre Sünde bekennen oder sonstwie überführt werden, sollen nach Weisung der Väter nicht öffentlich bekannt gemacht werden, damit wir nicht ihre Todesstrafe verschulden." Dieses ist auch der

---

[1] In Lev. hom. 3, 4 (de la Rue II 196).

[2] In Ps. 37 hom. 2, 5 (de la Rue II 688). [3] Oben S. 185.

[4] Epist. canonica 2 can. 34 (Mi. gr. 32, 727).

Sinn des 30. Kanons des Konzils von Hippo 393: „Ist ein Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Handauflegung vor der Apsis (d. i. öffentlich) erhalten."

Der hl. Augustinus schreibt[1]: „Als Bischof kenne ich einen Mörder, den kein anderer kennt; ich möchte ihn öffentlich zurechtweisen, aber dann würde man ihn anklagen. Darum verrate ich ihn nicht, lasse ihn aber auch nicht aus den Augen. Ich weise ihn im geheimen zurecht, stelle ihm das Gericht Gottes vor Augen, schrecke sein blutbeflecktes Gewissen und rede ihm zur Übernahme der Buße zu."

Am deutlichsten ist eine Stelle in dem pseudo-augustinischen (oben S. 189) Sermo 351[2]: „Gefesselt mit den Banden so todbringender Sünden, verweigert oder verschiebt er es oder trägt Bedenken, zu den Schlüsseln der Kirche seine Zuflucht zu nehmen, durch die er auf Erden gelöst werden kann, um im Himmel gelöst zu sein, und wagt es, nach diesem Leben, bloß weil er Christ ist, sich irgendein Heil zu versprechen ... Er richte sich vielmehr selbst in seinem Innern, so lange er es noch kann, und wende sein Leben zum Bessern, damit er nicht, wenn er nicht mehr kann, gegen seinen Willen vom Herrn gerichtet werde. Und wenn er selbst gegen sich das Urteil der strengsten Heilung, die aber doch eine Heilung ist, gefällt hat, dann komme er zu den Bischöfen, durch welche jene Schlüssel in der Kirche verwaltet werden, und empfange wie ein Kind, das schon anfängt gut zu sein, von den Verwaltern der Sakramente das Maß seiner Genugtuung, damit er bei der Darbringung des Opfers seines betrübten Herzens gottergeben und demütig das tue, was nicht nur ihm selbst zum Heile, sondern auch den übrigen zum Vorbild nützt. Wenn aber seine Sünde nicht nur zu seinem eigenen schweren Un-

[1] Sermo 82, 8, 11.
[2] Cap. 4, 9 bei Mi. lat. 39, 1545.

heile, sondern auch zum großen Ärgernis für anderediente, dann weigere er sich nicht, vor den Augen vieler, ja des ganzen Volkes, Buße zu tun, und füge nicht zu der tödlichen Wunde durch seine Scham auch noch eine Geschwulst."

Gewiß haben manche auch geheim begangene Sünden öffentlich gebeichtet und gebüßt; aber gefordert war das im allgemeinen nicht. Nur Pacian, Bischof von Barcelona in Spanien, fordert auch für geheime Sünden öffentliche Buße[1].

3. Der geringste Grad der öffentlichen Buße war die Ausschließung vom eucharistischen Gottesdienste oder doch von der Kommunion; sie blieb zu allen Zeiten ein Hauptbestandteil der Buße[2]. Da auch manche von den Gläubigen aus freiem Antriebe zeitweise dem Tische des Herrn fernblieben, so war durch eine solche Ausschließung der Ruf des Betreffenden nicht gefährdet. Im übrigen bestand die Buße in Gebet, Fasten und mannigfacher Enthaltung; man mußte ferner die Priester, die Armen und die Witwen anflehen; auch war das Baden verboten. „Selbst in betreff der Kleidung", schreibt Tertullian[3], „und der Lebensweise gebietet sie, in Sack und Asche zu liegen, den Körper durch vernachlässigte Sauberkeit zu verunstalten, . . . im übrigen als Speise und Trank nur Ungewürztes zu genießen, natürlich nicht des Gaumens wegen, sondern um das Leben zu fristen, häufig die Gebete noch durch Fasten zu verstärken, zu seufzen, zu weinen, zum Herrn zu schreien Tag und Nacht, vor den Priestern niederzufallen, den Lieblingen Gottes (caris dei)

---

[1] Paraenesis ad paenitentiam c. 5 und besonders c. 8 (Mi. lat. 13, 1084 u. 1086). Daß es sich hier um geheime Kapitalsünden handelt, geht daraus hervor, daß er vor unangebrachter Scham warnt und die Möglichkeit annimmt, daß man den Priester über das Geschehene täuscht. Er schließt: „Wer den Brüdern die Sünden nicht verschweigt, wird, durch die Tränen der Kirche unterstützt, durch Christi Bitten losgesprochen."

[2] Ps.-Aug., Sermo 351, 4, 7 u. 352, 3, 8.

[3] De paen. c. 9; ähnlich De pud. c. 13, und Pacian, Paraen. c. 10.

die Knie zu umfassen und allen Mitbrüdern die Unterstützung unseres Anliegens anzuempfehlen." Änderung der Kleidung und Abscheren der Haare war den Büßern nur im Abendlande zur Pflicht gemacht[1]; hier durften sie im 4. bis 5. Jahrhundert auch keine weltlichen Geschäfte betreiben und mußten den ehelichen Verkehr und auch nach Beendigung der Buße die Eingehung einer zweiten Ehe meiden[2]. Priester konnte ein früherer Büßer nicht werden[3].

Eine Entlassung der Büßer vor Beginn des eucharistischen Gottesdienstes, wie sie bei Katechumenen allgemein Brauch war, scheint es in der abendländischen Kirche nicht gegeben zu haben; sie konnten hier dem ganzen Gottesdienst beiwohnen, mußten aber von der Kommunion fernbleiben[4]. Sie hatten im Kirchengebäude

---

[1] Synode zu Agde in Gallien 506 (can. 15).

[2] Papst Siricius († 399) schreibt (ep. 1 ad Himerium c. 5): De his . . . qui acta paenitentia tamquam canes ac sues ad vomitus pristinos et volutabra redeuntes et militiae cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus usw. Vgl. ferner Leo I. ep. 167 inquis. 11—13 und den 21. Kanon der Synode zu Arles 452.

[3] Papst Siricius a. a. O. c. 14, 18.

[4] Das hat Hugo Koch sehr wahrscheinlich gemacht (Die Büßerentlassung in der alten abendländischen Kirche, in der Theol. Quartalschr. 1900, 481—534; Der Büßerplatz im Abendlande, ebd. 1903, 254—270). Voraussetzung für die Richtigkeit dieser Ansicht ist allerdings, daß schwere Sünder, die sich noch nicht zur Buße gestellt hatten, vom eucharistischen Gottesdienst ferngehalten wurden. Es wird uns nämlich mehrmals ein solches Fernhalten auch aus dem Abendlande berichtet; diese Stellen lassen sich nur dann mit der Ansicht Kochs vereinigen, wenn man sie auf Sünder bezieht, die sich noch nicht gestellt hatten. Derart sind die Stellen, die von der Buße des Kaisers Theodosius I. handeln; von ihm schreibt Ambrosius (ep. 51, 13): Offerre non audeo sacrificium, si volueris adsistere; und Paulinus berichtet (vita Ambrosii c. 24): Quod factum (Blutbad zu Thessalonich) ubi cognovit sacerdos, copiam ingrediendi ecclesiam denegavit nec prius dignum iudicavit coetu ecclesiae vel sacramentorum communione, quam publicam ageret paenitentiam. Nicht so leicht ist Tert. ap. 39 zu erklären: Summum futuri iudicii

einen eigenen Platz nahe der Türe[1], der von Tertullian „Vorhalle“ und „Türe“[2], von Hieronymus „außerhalb des Lagers“[3] genannt wird.

4. Die öffentliche Buße dauerte oft bis zum Ende des Lebens. Wegen der Mannigfaltigkeit der Fälle wurden die Büßer seit der decischen Verfolgung in vielen Gemeinden in Klassen eingeteilt[4]. Es waren vier Klassen; doch wird die unterste (die der Weinenden) erst im 4. Jahrhundert beim hl. Basilius erwähnt. Obwohl das erste allgemeine Konzil die Klasseneinteilung seinen Bußkanones zugrunde gelegt hat, fand diese doch im Abendlande während des christlichen Altertums keine Aufnahme. Erst im 9. Jahrhundert stoßen wir im Abendlande auf Bußbestimmungen, die in der Hauptsache der alten Bußordnung der griechischen Kirche gleichkommen.

Die vier Bußstationen der alten Kirche waren folgende: a) Die Weinenden (προσκλαίοντες) standen im Vorhofe der Kirche und flehten unter Tränen die Eintretenden um ihre Fürbitte an. b) Die Hörenden (ἀκροώμενοι) standen hinter den Katechumenen und wohnten, wie diese, nur dem lehrenden Teile des Gottesdienstes (später missa catechumenorum genannt) bei. c) Die Liegenden (ὑποπίπτοντες) erhielten nach Weggang der Hörenden, auf den Boden niedergeworfen, unter Gebet die bischöfliche Handauflegung. Funk hat beweisen wollen[5], daß sie, wie die Gläubigen, dem ganzen Gottesdienste beiwohnen konnten, aber nicht stehend, wie diese, sondern liegend; der Beweis ist

---

praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur.

[1] Adhémar d'Alès, Limen ecclesiae, in der Revue d'histoire ecclés. 1906, 16 ff.

[2] De paen. c. 7: „in vestibulo“; De pud. c. 1 fin.: „limen“.

[3] Ep. 77, 5: „extra castra“.

[4] Die Klasseneinteilung bestand nicht überall; vgl. Funk, Die Bußstationen im christl. Altertum, in seinen Kirchengeschichtl. Abhandl. I 182 ff; ferner Holl, Enthusiasmus 252 f.

[5] Die Bußstationen a. a. O. 204 ff.

aber, wie mir scheint, nicht gelungen[1]. Erst in der dritten Klasse begann das eigentliche Bußleben; jetzt mußte man jene Werke tun, welche die Alten unter dem Untergang des Fleisches verstehen; dabei wurden auch die einzelnen kontrolliert, während man sie auf den vorhergehenden Stufen sich selbst überließ. Die feierliche Entlassung dieser Bußklasse während des Gottesdienstes schildert Sozomenus also[2]: „Dort ist ein offener Platz für die Büßer, wo sie betrübt und wie Trauernde stehen. Wenn der Gottesdienst abgehalten wird, dann werfen sich die, welche an den Rechten der Eingeweihten nicht teilnehmen, unter Klagen und Seufzen auf die Erde. Von der entgegengesetzten Seite kommt nun weinend der Bischof und wirft sich ebenfalls auf den Boden, und die gesamte Menge in der Kirche fließt von Tränen über. Hierauf erhebt sich zuerst der Bischof und richtet dann auch die Niedergeworfenen auf; er verrichtet das passende Gebet für die Sünder und entläßt sie.“ d) Die Mitstehenden (συστάντες) standen bei den Gläubigen während des ganzen Gottesdienstes, durften aber an der Opferung und besonders an der Kommunion nicht teilnehmen.

5. Die Bußzeit konnte abgekürzt werden durch Friedensbriefe (libelli pacis) der Märtyrer oder Bekenner[3]. Wir sind über die Friedensbriefe am besten durch die cyprianische Briefsammlung, aus der früheren Zeit durch Tertullians Schrift De pudicitia (c. 22) unterrichtet; der letztere wollte in seiner montanistischen Zeit den Märtyrern dieses Recht nicht zuerkennen.

---

[1] So auch Jülicher in den Gött. gel. Anzeigen 1898, 9.

[2] Hist. eccles. VII 16.

[3] Die Namen Märtyrer und Bekenner werden oft synonym gebraucht. Gewöhnlich aber heißt derjenige Märtyrer, welcher für Christus stirbt oder zu den Bergwerken verurteilt wird oder doch die Folter erduldet, Bekenner dagegen der, welcher um Christi willen bloß eingekerkert wird. Cyprian hält es für angemessen (ep. 16, 3), daß ein Friedensbrief erst dann Kraft hat, wenn der ihn Ausstellende wirklich den Tod erlitten hat.

Die Sitte, von den Märtyrern den Frieden zu erflehen, bestand schon vor dem Ende des 2. Jahrhunderts[1]. Man nahm an, daß ihre Fürbitte bei Gott eine große Kraft habe, sowohl wegen ihrer überströmenden Verdienste[2] als auch, weil sie sofort nach dem Tode zu Gott gelangten; ferner war man überzeugt, daß sie als Geistträger von der göttlichen Vergebung Kenntnis hatten. Zur Zeit Cyprians hatten aber die Märtyrer nicht das Recht, selbst den Sündern den Frieden zu geben oder die Buße zu erlassen; sie konnten dieselben nur der Gnade des Bischofs empfehlen. Dieses ist leicht zu beweisen. Als Bekenner den Gefallenen Friedensbriefe gaben, verlangte Cyprian, daß die Sache bis zu seiner Rückkehr in die Stadt vertagt werde; dann werde er mit seinen Mitbischöfen in Gegenwart der Bekenner die Friedensbriefe und die Wünsche derer, die sie vorlegten, prüfen[3]. Selbst Lucian, der im Namen der Bekenner durch ein übermütiges Schreiben allen Gefallenen ohne Ausnahme den Frieden gab, bemerkt in einem Briefe[4], er verlange nur, daß, wenn der Herr seiner Kirche den Frieden gegeben habe, die Sünden und die Buße zunächst vom Bischof geprüft würden und danach die Rekonziliation erteilt werde. Cyprian selbst folgert aus Mt 16, 19, daß die Bischöfe allein auf Grund der dem hl. Petrus verliehenen Schlüsselgewalt über die Wiederaufnahme der Sünder zu entscheiden haben[5].

Aber ist es auch früher so gewesen? Oder haben damals die Märtyrer allein, ohne Zutun des Bischofs, den Kirchenfrieden erteilen

[1] Tert., Ad mart. 1: Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Vielleicht gehört hierhin auch, was die Gemeinde von Lyon im Jahre 177 von ihren Märtyrern berichtete (Eus. h. e. V 2, 5): Ἔλυον ἅπαντας, ἐδέσμευον δ᾽ οὐδένα.

[2] Eus., H. e. V 2, 6: Ἐν οἷς ἐπλεόναζον αὐτοί, τοῦτο τοῖς ἐνδεεστέροις ἐπήρκουν. Gegen diesen Gesichtspunkt polemisiert Tertullian, De pud. c. 22: Sufficiat martyri propria delicta purgasse; ingrati vel superbi est in alios quoque spargere, quod pro magno fuerit consecutus.

[3] Cypr. ep. 17, 3. [4] Cypr. ep. 22, 2; vgl. ep. 27, 2.

[5] Ep. 33, 1.

können? Das nimmt man auf protestantischer Seite gewöhnlich an[1]; man meint, das Edikt des Papstes Kallist habe den Umschwung bewirkt. Auch Batiffol ist dafür[2]; gewöhnlich aber wird es katholischerseits bestritten[3].

Die Zeugnisse, die man für das frühere Recht der Märtyrer, selbst von den Bußstrafen zu absolvieren, anführt, sind folgende: a) Tertullian (de pud. c. 22) erklärt sich gegen das Vorgehen der Märtyrer; dieses aber schildert er also: „Einige (Sünder) nehmen ihre Zuflucht zu den Bergwerken und kehren als Inhaber der Kirchengemeinschaft zurück; . . . wer gibt einem Menschen die Erlaubnis zu vergeben, was Gott vorbehalten werden muß[4]. . . . Wenn Christus zu dem Zwecke im Märtyrer ist, damit dieser Hurer und Ehebrecher losspreche, dann möge der Märtyrer auch die Geheimnisse des Herzens offenbaren und so die Sünden vergeben, und er ist Christus.“ b) Eusebius (h. e. V 2, 5) sagt von den Märtyrern zu Lyon: „Sie versöhnten alle, klagten aber niemand an; sie lösten alle (ἔλυον ἅπαντας), banden aber keinen.“ c) Bei Eusebius (h. e. V. 18, 7) schildert ein gewisser Apollonius das unsittliche Leben der Montanisten und sagt mit Rücksicht auf einen ihrer Märtyrer, der Alexander hieß: „Wer verzeiht nun dem anderen die Sünden? der Prophet dem Märtyrer seine Räubereien oder der Märtyrer dem Propheten den Geiz?“ d) Bei Eusebius (h. e. VI 42) teilt Bischof Dionysius von Alexandrien († 264)

---

[1] So Preuschen, Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf die Bußdisziplin untersucht, Gießen 1890. Karl Müller, Die Bußinstitution in Karthago unter Cyprian, in der Zeitschr. f. Kirchengesch. 1895, 26 ff.

[2] Études d'hist. I³ 100.

[3] Schanz, Die Absolutionsgewalt in der alten Kirche, in der Theol. Quartalschr. 1897, 49 ff.

[4] Alii ad metalla confugiunt et inde communicatores revertuntur; . . . quis permittit homini donare, quae deo reservanda sunt?

dem Bischof Fabius von Antiochien mit, Märtyrer hätten vor ihrem Tode solche Gefallene, deren Buße sie sahen, in ihre Gebets- und Tischgenossenschaft aufgenommen[1]; er fragt dann bei ihm an: „Was ratet ihr uns nun, Brüder, in dieser Sache? Sollen wir uns im Urteil jenen anschließen, ihr Urteil und ihre Gnade hochhalten und uns gegen die, mit denen sie Erbarmen hatten, milde zeigen, oder sollen wir ihr Urteil für ungerecht halten, es einer Untersuchung unterwerfen und ihr wackeres Herz betrüben?"

Ich muß gestehen, daß diese Stellen herzlich wenig beweisen. Die zweite, die sehr kurz und allgemein gehalten ist, knüpft an ein Bibelwort an, das sehr leicht im weiteren Sinne gemeint sein kann. Die dritte gibt nur die montanistische Anschauung wieder, daß Märtyrer und Propheten Sünden vergeben konnten. In der vierten handelt es sich gar nicht um eigentliche Friedensbriefe; die Märtyrer haben Gefallene zu ihrem näheren Verkehr zugelassen, der Bischof ist geneigt, sich ihrem Urteile anzuschließen, hält sich aber dazu in keiner Weise für verpflichtet. Wie kann also Karl Müller schreiben[2]: „Man sieht daraus, daß in Alexandrien der Bischof noch kein Recht darauf hat, in dieser Frage zuerst gehört zu werden, und daß überhaupt keine Instanz besteht, die über die Märtyrerlibelle zu entscheiden hat"? So bleibt nur Tert. de pud. c. 22 übrig. Tertullian drückt sich hier allerdings so aus, als wenn damals in der Großkirche die Märtyrer die Sünden vergeben und die Gefallenen in die Kirchengemeinschaft aufgenommen hätten. Aber man braucht den Ausdruck nicht zu pressen; es können Friedensbriefe gemeint sein, an die der Bischof nicht gebunden ist, die er aber in der Regel respektiert. Daß der Ausdruck „Sündennachlassen" diesen Sinn haben kann, zeigt ein Beispiel aus der Briefsammlung

[1] . . . εἰσεδέξαντο καὶ συνήγαγον καὶ συνέστησαν καὶ προσευχῶν αὐτοῖς καὶ ἑστιάσεων ἐκοινώνησαν.

[2] Zeitschr. f. Kirchengesch. XVI (1895) 26 f.

Cyprians[1]. In ep. 21, 3 bittet nämlich ein Römer Celerinus den karthagischen Märtyrer Lucian, er und seine Mitmärtyrer möchten seinen (des Celerinus) Schwestern Numeria und Kandida die Sünde des Abfalles vergeben (tale peccatum remittant). Lucian antwortet[2], er habe schon anderen den Frieden gegeben (pacem dimisimus), und so wolle er denn auch jetzt tun, nämlich so, „daß sie, wenn der Herr seiner Kirche den Frieden gegeben und sie ihre Sache beim Bischof geführt und Buße getan hätten, den Frieden haben sollten". Wie hier die Sündenvergebung nicht ohne Mitwirkung des Bischofs geschah, so kann sie auch bei Tertullian in diesem Sinne gemeint sein.

Es ist also wissenschaftlich gerechtfertigt, wenn wir die Friedensbriefe der früheren Zeit im Sinne der späteren verstehen, also annehmen, daß sie niemals in der Kirche als Absolutionsatteste im eigentlichen Sinne gegolten haben.

6. Die öffentliche Buße konnte nur einmal geleistet werden. Das bezeugt schon Hermas um 150; er sagt[3]: „Für die Diener Gottes ist die Buße nur eine." Wer nach derselben wieder in eine Kapitalsünde fiel, wurde nicht mehr als Büßer berücksichtigt, weil man in die Aufrichtigkeit seiner Bekehrung Zweifel setzte. Damit war aber nicht gesagt, daß man ihn für völlig verloren hielt. Der hl. Augustinus erklärt von solchen[4]: „Obgleich ihnen in der Kirche eine Stätte demütiger Buße nicht eingeräumt wird, vergißt doch auch bei ihnen Gott seine Langmut nicht"; eine zweite Buße werde ihnen nur darum nicht gestattet, damit das Heilmittel nicht verächtlich werde, wenn es wohlfeil sei. Diese Praxis hat bis zum Ende des 4. Jahrhunderts fortbestanden[5]. Erst Papst Siricius

[1] Darauf hat Stufler in der Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 581 f hingewiesen.

[2] Cypr. ep. 22, 2. [3] Mand. IV 1, 8. [4] Ep. 153, 3, 7.

[5] Clemens Alex., Strom. II 13 (Mi. gr. 8, 995). Tert., De paen. c. 7. Orig., In Lev. hom. 15, 2. Ambros., De paen. II 10. Aug. a. a. O.

(† 399) erlaubte den Rückfälligen, dem ganzen Gottesdienst mit den Gläubigen beizuwohnen und auch auf dem Sterbebette die heilige Kommunion zu empfangen[1].

Wer eine Kapitalsünde begangen hatte, sich aber erst auf dem Sterbebette zur Buße meldete, dem wurden bis in das 4. Jahrhundert hinein Absolution und Wegzehrung verweigert. Der hl. Cyprian begründete das damit[2], daß ein solcher nicht durch Bußgesinnung, sondern nur durch die Furcht vor dem Tode angetrieben werde, die Kirchengemeinschaft zu suchen; er sei auch nicht würdig, im Tode Trost zu empfangen, da er den Gedanken an den Tod von sich ferngehalten habe[3]. Diese Praxis nennt Papst Innozenz I. um 400 die ältere und härtere; er sagt, nach dem Ende der Christenverfolgungen sei solchen die Kommunion auf dem Sterbebette nicht mehr verweigert worden[4]. Papst Leo I.

---

[1] Ep. I ad Himerium 5, 6 (Mi. lat. 13, 1137).

[2] Ep. 55, 23.

[3] Vgl. auch Cypr., Ep. 64, 1 und den 22. Kanon des Konzils zu Arles 314. Schanz sagt (Die Lehre von den heiligen Sakram. 567), Cyprian verheiße den Büßern noch in der Todesstunde (d. h. denen, die sich erst in der Todesstunde zur Buße meldeten) Verzeihung und Gnade; er beruft sich dafür auf die Schrift Ad Demetr. c. 25; aber hier handelt es sich vielmehr um den Empfang der Taufe, der noch in der Todesstunde möglich ist.

[4] Ep. VI ad Exsuperium Tolosanum c. 2, 6 (Mi. lat. 20, 498 f). Innozenz sagt hier, auf dem Sterbebette sei solchen früher wohl die Buße, aber nicht die Kommunion gewährt worden. Funk (Kirchenlexikon II 1563) versteht das so, daß ihnen auf dem Sterbebette die sakramentale Absolution, aber nicht die Kommunion gegeben worden sei. Das ist aber nicht richtig. Daß früher jenen Sündern mit der Kommunion auch die sakramentale Absolution auf dem Sterbebette verweigert wurde, zeigt deutlich Cypr. ep. 55, 23: Et idcirco, frater carissime, paenitentiam non agentes nec dolorem delictorum suorum toto corde et manifesta lamentationis suae professione testantes prohibendos omnino censuimus a spe communicationis et pacis, si in infirmitate atque in periculo coeperint deprecari, quia rogare illos non delicti paenitentia, sed mortis urgentis admonitio compellit, nec dignus est in morte accipere solatium, qui se non cogitavit esse moriturum.

verordnete[1], daß solche auf dem Sterbebette absolviert werden sollten, sogar wenn sie bewußtlos und sprachlos seien, sofern nur feststehe, daß sie früher den Wunsch nach Versöhnung mit der Kirche geäußert hätten.

Kleriker unterlagen in den ersten drei Jahrhunderten der öffentlichen Buße wie die übrigen Gläubigen. Im 4. Jahrhundert suchten sie sich ihr allmählich zu entziehen; Papst Siricius verbot sie ihnen sogar[2]; doch wurde sie ihnen anderswo gestattet[3].

Die feierliche Wiederaufnahme der Büßer in die Kirche geschah durch Handauflegung des Bischofs (reconciliatio, oft auch communio). Sie erfolgte nach Ableistung der Buße, und zwar in Rom am Gründonnerstag[4], in Mailand, in Spanien und im Orient am Karfreitag[5]. Fiel der Büßer in eine schwere Krankheit, so erhielt er die Rekonziliation, auch wenn seine Bußzeit noch nicht zu Ende war[6]; genas er dann wieder, so sollte er nach can. 13 von Nicäa bis zum Ablauf seiner Bußzeit zur obersten Klasse der Büßer gehören; er konnte also am Gebete der Gläubigen, nicht aber an der heiligen Kommunion teilnehmen.

7. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die kirchliche Bußdisziplin im 4. Jahrhundert allmählich gemildert wurde. Aus den Schriften des hl. Augustinus ersehen wir aber auch, daß sie immer seltener und nur noch zaghaft und lückenhaft angewandt wurde. „In unserer Zeit", schreibt er (l. c.), „sind so viele Vergehen zur öffentlichen Gewohnheit geworden, daß wir nicht mehr wagen, ihretwegen irgend einen Laien zu exkommunizieren, ja nicht einmal einen Kleriker zu degradieren." An anderer Stelle sagt Pseudo-Augustinus[7]: „Niemand

---

[1] Ep. 108. [2] Ep. I ad Himerium c. 14, 18.

[3] Z. B. von der Synode zu Orange im Jahre 441 (can. 4).

[4] Innocentius I., Ep. 25 ad Decentium c. 7, 10.

[5] Ambrosius, Ep. 20, 26. Konzil von Toledo 633 (can. 7). Funk in Kraus, Realenzykl. I 182.

[6] Aug., Enchir. 80, 21. [7] Sermo 351, 10.

glaube, Brüder, daß er deshalb den Rat dieser heilsamen Buße in den Wind schlagen dürfe, weil er viele zum Sakramente des Altars hinzutreten sieht, deren Verbrechen dieser Art er wohl kennt. . . . Denn viele gute Christen schweigen deshalb und nehmen die Sünden anderer, die sie wohl kennen, hin, weil ihnen die Dokumente fehlen und sie das, was ihnen wohlbekannt ist, vor den kirchlichen Richtern nicht beweisen können. . . . Wir können keinen von der Kommunion zurückweisen, wenn er nicht freiwillig bekennt oder von einem weltlichen oder geistlichen Gerichte genannt und überführt worden ist.“ Die Lage der Kirche hatte sich seit den Zeiten der Verfolgungen völlig verändert. Verleugnung des Glaubens kam, abgesehen von der kurzen Regierung Julians, kaum noch vor; Sünden gegen das sechste Gebot waren um so häufiger; ein Einschreiten gegen alle dem Bischof bekannt gewordenen Todsünder wäre einer Anzeige derselben bei der Staatsgewalt gleich gewesen [1]. Viele verschoben die Buße noch mehr wie die Taufe auf das Sterbebett, zumal da die öffentliche Buße so viele soziale Folgen nach sich zog.

8. Die Aufhebung des Bußpriesteramtes in Konstantinopel durch den Patriarchen Nektarius im Jahre 391 (oben S. 192) hatte nicht nur das völlige Verschwinden dieser Institution [2], sondern auch das der gesamten Stationenordnung im Morgenlande zur Folge [3]. Aber

---

[1] Vgl. Loofs, Leitfaden⁴ 339. [2] Soz., H. e. VII 16.

[3] Das hatte ich im Jahre 1897 (Jahrbücher d. christl. Kirche 538) gleichzeitig mit Funk (Kirchengesch. Abhandl. I [1897] 200—204) behauptet. Dagegen erklärte sich im folgenden Jahre Holl (Enthusiasmus 283 ff), hauptsächlich deswegen, weil in den Akten der allgemeinen Synode vom Jahre 869 Stationen erwähnt werden; aber Funk hatte schon darauf hingewiesen, daß diese Synode stark unter abendländischem Einfluß stand und im Abendlande die Stationen damals neu eingeführt worden waren. Trotzdem war Funk jetzt bereit (Theol. Quartalschr. 1899, 458), eine längere Fortdauer der Stationen für einen Teil des Orients anzuerkennen. Ich halte mit Loofs (Leitfaden⁴ 341) dieses Zugeständnis für nicht notwendig; die Stationen werden tatsächlich als bestehende Institution seit 400 nicht mehr erwähnt.

ging damit das öffentliche Bußwesen im Orient überhaupt unter? Ich habe das früher gemeint[1], und noch neuerdings hat sich Loofs auf meine Darstellung berufen[2]; seine Ansicht ist, daß mit dem Ende des 4. Jahrhunderts in den orientalischen Kirchen die Bußzucht fast völlig verschwand und sich auf exorbitante Fälle beschränkte. Dagegen wollte Holl beweisen[3], daß das öffentliche Bußwesen im griechischen Reiche sich fast bis zu dessen Untergang erhalten hat; so lange seien die schweren Sünder ausgeschlossen und als solche kenntlich gemacht worden; nur insofern sei allmählich eine Milderung eingetreten, als das Bekenntnis ein geheimes und im 11. Jahrhundert die Bußstrafe auf den Ausschluß von den heiligen Geheimnissen beschränkt wurde. Holl macht besonders geltend, daß die alten Bußkanones in die Sammlungen der justinianischen Zeit aufgenommen und noch später weitergeführt wurden; auch erkenne das Trullanum im Jahre 692 (can. 2) die alten Bußbriefe als für die Kirche noch geltende Rechtsquellen an. Die Wahrheit wird in der Mitte liegen. Wenn ich früher behauptete, seit Nektarius habe das öffentliche Bußwesen im Orient aufgehört, so konnte ich mich dafür auf den Bericht des Sokrates und Sozemenus berufen[4]. Der letztere, der um 430 schrieb, erzählt es als etwas den orientalischen Kirchen Fremdes, daß in Rom die Büßer sich vor dem Bischof niederwerfen, sich von ihm eine Buße geben lassen und dann die Absolution abwarten, die sie nach Ableistung der Buße erhalten. Sokrates aber sagt, durch die Abschaffung des Bußpriesters habe jeder die Freiheit erhalten, nach seinem eigenen Ermessen zu den heiligen Geheimnissen hinzuzutreten. Ich verstand das so, daß die Abschaffung des Bußpriesters die der ganzen öffentlichen Bußzucht nach sich zog; es kann aber auch so verstanden wer-

---

[1] Jahrbücher d. christl. Kirche 538.
[2] Leitfaden d. Dogmengesch.[4] 340 f.
[3] Enthusiasmus 275 ff.
[4] Socr., H. e. V 19; Soz., H. e. VII 16.

den, daß durch das Verschwinden des Bußpriesteramtes die Buße in den gewöhnlichen Fällen freiwillig wurde, daß jetzt keine Behörde mehr vorhanden war, die Nachforschungen über Kapitalvergehen anstellte und bei welcher Denunziationen erfolgen konnten, und daß daher nur noch dann, wenn grobe Vergehen bekannt wurden und Ärgernis gaben, die alten Kanones von oben herab zur Anwendung kamen. Die letztgenannte Auffassung scheint mir jetzt die richtige zu sein. Eine Stelle bei Theodoret von Cyrus († 458) zeigt[1], daß zu seiner Zeit das öffentliche Bußwesen noch in Kraft war, aber in der einfachen Form, in der es uns in den Apostolischen Konstitutionen entgegentritt, nämlich als Ausschluß vom gesamten oder wenigstens vom eucharistischen Gottesdienste. Und auch Pseudo-Dionysius der Areopagite, der um 500 schrieb, kennt noch die Sitte[2], daß vor dem eucharistischen Gottesdienste Katechumenen, Energumenen und Büßer das Gotteshaus verlassen. Aber er kennt auch solche, die noch schlimmer seien als die Energumenen (Besessene) und darum noch vor diesen entlassen werden müßten; das seien Leute, die in Gesinnung und Wandel den bösen Geistern gleichen, sich den trügerischen Lüsten überlassen und dem Verderben entgegeneilen[3]. Offenbar meint er hier grobe Sünder, die in ihren Sünden ohne Buße dahinleben und doch am ganzen Gottesdienste teilnehmen[4]. Nach der Zeit des Pseudo-Dionysius hören wir von öffentlicher Buße fast nichts mehr; was Holl[5] für eine solche beibringt, ist ganz fragwürdig[6]. Man empfahl noch immer

---

[1] Ep. 77 ad Eulalium (Mi. gr. 83, 1249 d).

[2] Eccles. hierarchia III 2 u. III 7 (Mi. gr. 3, 436 c u. 452 c).

[3] Mi. a. a. O. 433 d.

[4] Vgl. Hugo Koch, Zur Geschichte der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orient. Kirche, im Histor. Jahrbuch 1900, 58 ff.

[5] Enthusiasmus 282 ff.

[6] Vgl. auch Koch a. a. O. 67—71, der das hinsichtlich des Maximus Confessor und des jüngeren Theologen Symeon (um 1100) nachweist.

die Buße und frischte wohl auch die alten Bußkanones auf; aber eine Bedeutung hatte die öffentliche Buße nicht mehr, und was von ihr noch vorkam, war freiwillig.

9. Im Abendlande hat sich die altkirchliche öffentliche Bußdisziplin länger in allgemeiner Übung erhalten. Wir sehen aus den Schriften des hl. Augustinus und Leos I., daß viele Gläubige die Buße mit öffentlicher Rekonziliation freiwillig auf sich nahmen [1]. Man rühmte sich sogar auf Leichensteinen, daß man lange Jahre in der Buße zugebracht hatte [2]. Leo I. sagt, daß solche, welche eine der drei Kapitalsünden begangen haben, nur durch das Mittel der öffentlichen Buße zur Kommunion gelangen können [3]. Die Buße nahm aber im Abendlande immer mehr den Charakter der Strafe an; die Kirche rief im Frankenreiche sogar den weltlichen Arm gegen diejenigen an, welche die Buße ablehnten. Beim Beginn des Mittelalters entstanden Bußbücher (libri paenitentiales), zuerst in Irland und England, dann nach deren Muster auch in Frankreich und Deutschland, in denen die Art und Länge der Buße für die verschiedenen Sünden festgesetzt war. Die Zahl der in diesen Büchern behandelten Sünden ist sehr groß; selbst Unandacht in der Kirche und Bartscheren am Sonntag werden mit Strafe belegt; oft wird Fasten für mehrjährige Fastenzeiten auferlegt, wie denn überhaupt damals die Buße fast ganz auf die kirchliche Fastenzeit beschränkt blieb. Auch konnte jetzt die Buße öfters im Leben übernommen werden.

Im 9. Jahrhundert lebte das alte öffentliche Bußwesen im Frankenreiche noch einmal auf. Die Bußbücher widersprachen sich vielfach und waren ohne kirchliche Sanktion; darum befahlen später die

---

1 Aug., Sermo 232, 7, 8. Leo I., Ep. 168, 2.
2 C. I. Lat. V nr. 5420 7415. Le Blant nr. 622 663 697.
3 Ep. 167 inquis. 19.

Synoden [1], die Bußen nach den alten Kanones und der Heiligen Schrift zu bestimmen. Im 9. Jahrhundert lebten sogar die orientalischen Bußstationen, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, im Abendlande auf [2]. Selbst die Geistlichen und Ordensleute waren jetzt von der öffentlichen Buße nicht ausgenommen [3]. Im 10. und 11. Jahrhundert verschwand diese nach und nach ganz, nachdem es Brauch geworden war, daß man sie auch im Kloster ableisten konnte. Im 12. Jahrhundert hatte man schon jede Kenntnis von ihr verloren.

§ 11. Die geheime Beichte.

1. Das Konzil von Trient hat entschieden, daß die sakramentale Beichte kraft göttlichen Gesetzes notwendig ist und daß die geheime Beichte vor dem Priester allein, die in der katholischen Kirche von Anfang an immer in Brauch gewesen sei, von Christus eingesetzt und vorgeschrieben und keine menschliche Erfindung ist [4].

Die Geschichte der geheimen Beichte ist eines der dunkelsten Kapitel der Dogmengeschichte; vor allem ist es schwierig, sich ein klares Bild von ihrer Art und Verbreitung im christlichen Altertum zu machen. Man hat da mit den mannigfaltigsten Irrtümern zu kämpfen. Von den katholischen Dogmatikern — Schanz und Pohle nicht ausgenommen — wird noch immer aus den ersten Jahrhunderten ein großes Beweismaterial zusammen-

---

[1] So die Synode zu Châlons 813 (can. 38).

[2] Hinschius, Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland V (1893) 89 ff. [3] Ebd. 100 f.

[4] Sess. 14 can. 6: Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam vel ad salutem necessariam esse iure divino, aut dixerit modum secrete confitendi soli sacerdoti, quem ecclesia catholica ab initio semper observavit et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi et inventum esse humanum, anathema sit.

gebracht, das zum großen Teile höchst zweifelhafter Natur ist und daher einer starken Sichtung bedarf; es werden Stellen auf die Privatbeichte bezogen, die zum Teil das öffentliche Bekenntnis oder nur die öffentliche Buße, zum Teil ein inneres Sündenbekenntnis, d. h. eine Herzensaussprache vor Gott allein, betreffen. Die Schwierigkeit wird dadurch erhöht, daß das griechische Wort ἐξομολογεῖσθαι nicht bloß „bekennen", sondern auch „büßen"[1] bedeutet, und daß es, wenn es „bekennen" heißt, wie das lateinische confiteri sowohl das Bekenntnis vor den Menschen als auch die Herzensaussprache vor Gott ausdrückt; das ist ein Punkt, der viel zu wenig beachtet worden ist und in den katholischen Darstellungen der Geschichte der Beichte große Verwirrung angerichtet hat. Namentlich bei Chrysostomus und in der Schrift des Ambrosius *De paenitentia* ist unter dem Bekenntnis sehr oft die Selbstaussprache vor Gott zu verstehen. Es ist deshalb irreleitend, wenn Pohle schreibt[2]: „Die rechtfertigende Kraft einer reumütigen Beichte hebt Ambrosius hervor (de paen. II 6, 40): ‚Wenn du gerechtfertigt werden willst, bekenne deine Sünde; das demütige Bekenntnis wird die Bande deiner Sünden lösen.'" Es handelt sich in Wahrheit an dieser Stelle um die innere Anerkennung der Sündhaftigkeit; denn es geht vorher: „Rühme dich nicht als unschuldig, damit du dich nicht, indem du dich selbst rechtfertigst, noch mehr belastest."

Die protestantischen Theologen leugnen, soweit ich sehe, alle die Existenz oder doch die Pflichtmäßigkeit der Privatbeichte in den ersten drei Jahrhunderten. Steitz behauptet ferner, daß der Priester in den ersten Jahrhunderten der Kirche überhaupt nicht absolvierte, sondern nur im lutherischen Sinne die göttliche Vergebung als geschehen ankündigte; er will auch beweisen, daß das ganze alte Bußwesen nur einen kirchlich disziplinären,

---

[1] z. B. bei Hermas, Vis. I 1, 3 u. III 1, 5.

[2] Lehrb. der Dogmatik III[3] 496.

keinen sakramentalen Charakter hatte. In der letzteren Anschauung ist ihm Lea gefolgt, während Karl Müller[1] erklärt, daß „diese Anschauung von Steitz den geschichtlichen Tatbestand auf den Kopf stellt". Holl versteht die von der katholischen Kirche geforderte Beichte als eine periodische; „als ein regelmäßiges und pflichtmäßiges Bekenntnis auch der geheimsten Gedanken", und sieht deswegen im hl. Basilius den Begründer des katholischen Beichtinstituts[2]; er kennt also nur die einmal jährlich von der Kirche geforderte Beichte und die Devotionsbeichte. Löning[3] sagt wie viele andere: „Das ganze spätere Buß- und Beichtwesen der katholischen Kirche entsprang der Ausdehnung der Klosterdisziplin auf die Laienwelt." Die Schweizer Altkatholiken halten vor der Kommunionfeier eine gemeinschaftliche Bußandacht und nehmen an, daß sie die Sündenvergebung bewirke; in diesem Sinne versuchte Bischof Herzog[4] den Beweis, daß die Privatbeichte wohl wünschenswert, von Christus aber nicht vorgeschrieben sei.

2. Die geschichtliche Entwicklung des katholischen Beichtinstituts ist in letzter Zeit oft Gegenstand der Untersuchung gewesen[5]. Die wichtigsten Publikationen sind folgende:

---

[1] Theol. Literaturzeitung 1897, 464 f.

[2] Enthusiasmus 257 A. 1 u. 267.

[3] Gesch. des deutschen Kirchenrechts II (1878) 472 f.

[4] Die obligatorische römische Ohrenbeichte eine menschlische Erfindung (1901).

[5] Von früheren Darstellungen kommen noch immer in Betracht das oft erwähnte große Werk des Oratorianers Morinus: Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae (1651), und zwei stark antikatholisch gefärbte Abhandlungen von Steitz (Das römische Bußsakrament [1854]; Die Bußdisziplin der morgenländischen Kirche in den ersten Jahrhunderten, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863, 91—184). Frank, Die Bußdisziplin der Kirche von den Apostelzeiten bis zum 7. Jahrhundert (1867), ist unkritisch und heute ganz unbrauchbar.

a) Von protestantischer Seite:

Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church, 3 Bde (1896). Die zwei ersten Bände handeln von der Beichte, der dritte vom Ablaß. Der Verfasser ist ein amerikanischer Buchhändler und hat 1888 eine berühmt gewordene Geschichte der Inquisition in drei Bänden geschrieben, die gegenwärtig in deutscher Übersetzung erscheint. Er verfügt über ein ausgebreitetes Wissen und hat auch über Beichte und Ablaß ein gewaltiges Quellenmaterial, selbst entlegener Art, gesammelt; dabei befleißigt er sich großer Ruhe und Sachlichkeit. Aber vom christlichen Altertum kennt er wenig, und das ist ein großer Mangel; selbst das klassische Werk des Morinus hat er fast gar nicht berücksichtigt; er behandelt also fast nur die Geschichte der Beichte im Mittelalter und in der Neuzeit. Lea schließt die protestantische Literatur prinzipiell aus, ist aber in katholischen Dingen schlecht bewandert, woraus viele Mißverständniss entstehen; er findet Schwierigkeiten, wo keine sind, und bauscht andere auf. Er ist überzeugt, daß die Beichtpflicht als eine göttliche Einrichtung erst von Hugo von Sankt Viktor und von Petrus Lombardus gelehrt worden sei. Selbst von den sittlichen Wirkungen der Beichte hält er wenig und beruft sich dafür auf die Statistik der unehelichen Geburten und der Selbstmorde in katholischen Ländern.

Eine gute Widerlegung des Werkes von Lea lieferte Boudinhon: Sur l'histoire de la pénitence à propos d'un ouvrage récent[1]. Er unterscheidet in der Geschichte der Buße drei Perioden: zuerst herrschte die öffentliche Buße vor, dann im Beginn des Mittelalters die in den Bußbüchern tarifierte Buße; im späteren Mittelalter traten die Bußwerke zurück, und die Beichte wurde die Hauptsache.

---

[1] Revue d'histoire et de littérature religieuses 1897, 306 ff u 496 ff.

Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (1898). Der Verfasser hat hinsichtlich der Absolutionsgewalt und des Bußwesens überhaupt in der griechischen Kirche des Mittelalters neue Wege gewiesen, die zwar nicht alle gangbar sind, aber doch große Beachtung verdienen [1].

Durchaus maßvoll und sachlich wird das Bußwesen der alten Kirche von Loofs in seinem Leitfaden der Dogmengeschichte (4. Aufl., 1906, 205—208 u. 339—345) behandelt.

b) Von katholischer Seite:

P. A. Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte (1902). Das Buch ist eine Polemik gegen Schriften des altkatholischen Bischofs Herzog; es behandelt also die Beichte nicht allseitig und ist auch an einzelnen Stellen anfechtbar. Doch verdienen die Methode und die Objektivität der Forschung hohes Lob.

Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive I (1902, jetzt in 4. Auflage), bespricht S. 43—222 unter dem Titel: Les origines de la pénitence das ganze Bußwesen in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Wie alle Abhandlungen Batiffols, so bedarf auch diese sehr der Nachprüfung.

Gartmeier, Die Beichtpflicht historisch-dogmatisch dargestellt (1905). Man sieht es dem Titel der Schrift nicht an, daß die Beichtpflicht nur für die ersten sieben Jahrhunderte zur Darstellung kommt; auch ist die Untersuchung nicht, wie angekündigt wird, historisch-dogmatisch, sondern rein dogmatisch. Außerdem verfällt der Verfasser

---

[1] Eine Widerlegung des Hollschen Buches, die Ermoni versucht hat (La pénitence dans l'histoire à propos d'un ouvrage récent, in der Revue des questions hist. 1900, 5—55) ist sehr oberflächlich. Ermoni hält die Werke von jenseits des Rheines für ermangelnd „de clarté et de méthode, du moins pour l'ésprit français"; da er selbst sich zum Zwecke der Widerlegung an den Gedankengang Holls anschließen müsse, so sei auch seine Abhandlung kein „modèle de concision" und ermangle der „qualités auxquelles nous sommes habitués". Hätte der Aufsatz nur keine andern Fehler!

in den bedenklichen Fehler, daß er verhältnismäßig späte dogmatische Begriffe, wie quasi-materia und ex opere operato, auf die ersten sieben Jahrhunderte überträgt [1]. Seine Schrift ist von P. A. Kirsch scharf kritisiert worden [2], und mit allem Rechte; sie fordert tatsächlich fast Seite für Seite zum Widerspruch heraus. Der Hauptfehler des Verfassers ist, daß er durch künstliche Exegese die Quellen seinen Zwecken dienstbar zu machen sucht. Zwei Beispiele mögen dieses Verfahren Gartmeiers erläutern.

Die Didache sagt (c. 4): „In der Kirche bekenne deine Sünden, trete nicht zum Gebete hinzu mit schlechtem Gewissen"; ferner (c. 14): „An Sonntagen versammelt euch, brechet das Brot und saget Dank, nachdem ihr eure Sünden bekannt habt." Offenbar ist hier ein allgemeines Sündenbekenntnis gemeint. Gartmeier aber hält mit Palmieri, der auch sonst sein Hauptführer ist, ein sakramentales Privatbekenntnis für „viel wahrscheinlicher". Hätte er darin recht, so wäre die Beichte in der alten Kirche noch viel häufiger gewesen als heute; dagegen spricht aber alles. Und nun ein zweites Beispiel. Irenäus erzählt [3], daß Frauen von Schülern des Valentinianers Markus in der Gegend von Lyon zu Unzuchtssünden verführt wurden. Von diesen hätten einige ihren Fehler auch öffentlich bekannt; andere, die sich dazu nicht entschließen konnten, hätten sich still in Verzweiflung von der Kirche zurückgezogen; eine dritte Klasse sei offen abgefallen; „andere endlich", heißt es weiter, „schwanken und sind, wie es im Sprichwort heißt, weder drinnen noch draußen". Der Sinn dieses Satzes ist völlig klar; wie versteht ihn aber Gartmeier? Er sagt: „Dieser Vorgang ist offenbar so zu erklären, daß die Frauen nach dem geheimen Bekenntnis die Lossprechung von der Sünde erhielten und daher ‚drinnen' waren, nachher aber die Bedingung,

---

[1] S. 142 werden Stellen aus Sermones des hl. Ambrosius zitiert, die diesem gar nicht gehören.

[2] Theologische Revue 1907, 183 ff.

[3] Adv. haer. I 13, 7.

auch öffentliches Bekenntnis vor der Gemeinde abzulegen, nicht erfüllten und daher wieder ‚draußen' waren."[1]

3. Ging der öffentlichen Buße regelmäßig eine geheime Beichte mit sakramentaler Absolution vorher? Irgendeine Art Schuldbekenntnis ging ihr jedenfalls vorher; daß dieses Schuldbekenntnis aber mit einer sofort eintretenden priesterlichen Absolution von den Sünden verbunden war, daß also die nach Ableistung der Bußwerke stattfindende Rekonziliation nur disziplinären Charakter hatte oder nur die Wiederzulassung des Sünders zur kirchlichen Gemeinschaft und zur heiligen Kommunion bedeutete, ist eine ganz unhaltbare Meinung. Sie wurde mit aller Entschiedenheit von Frank[2] vertreten; er muß allerdings selbst gestehen: „Wohl wissen wir, daß nur äußerst wenige Gelehrte unserer Meinung sind und daß ein ganzes Heer der besten Kritiker und Forscher aus alter und neuer Zeit uns gegenübersteht, welche die entgegengesetzte Ansicht verteidigen." Zu diesen Gegnern gehört auch Morinus. Frank hat sich aber, wie er sagt, völlig überzeugt, daß sowohl in der morgenländischen als auch in der abendländischen Kirche die sakramentale Absolution der Auflegung der öffentlichen Buße stets voranging; er ist ebenso überzeugt, daß seine Beweise auch beim Leser die letzten Bedenken gegen die Wahrheit seiner Anschauung beseitigen

---

[1] Pohle (Lehrb. III[3] 498) findet in dieser Erzählung des Irenäus „die ersten Spuren der Unterscheidung zwischen öffentlicher und geheimer Beichte", nämlich in den Worten: αἱ μὲν καὶ εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦνται. Aber diese Deutung der Worte ist keineswegs nötig; der Gegensatz zum öffentlichen Bekenntnis kann ein geheimes vor Gott allein sein, auf welches die Alten den größten Wert legten; auch könnte ἐξομολογοῦνται hier „büßen" heißen. Auf derselben Seite versteht Pohle die Stelle Iren. I 6, 3 nicht richtig in dem Sinne, daß die bekehrten Weiber nicht nur ihre äußeren Unzuchtssünden, sondern auch ihre unreinen Begierden bekannten. Über die Bußlehre des Irenäus vgl. Hugo Koch in der Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1908, 35—46.

[2] Die Bußdisziplin 811 ff.

werden. Auf katholischer Seite sind denn auch viele ihm gefolgt, so Gartmeier[1] und die Jesuiten Blötzer[2] und Stufler[3]. Die These ist aber falsch; eine Unterscheidung von forum internum und forum externum ist für die alte Kirche undurchführbar. Für diese meine Auffassung sprechen:

a) Zeugnisse negativer Art, und zwar:

α) Die Quellen der alten Zeit wissen von einer regelmäßigen sakramentalen Absolution vor der Ausführung der Bußwerke nichts, auch Frank kann keine positiven Zeugnisse dafür beibringen. Da aber die Quellen hinsichtlich des Bußwesens im christlichen Altertum reichlich

---

[1] Er fragt sich (Die Beichtpflicht 71), wann zur Zeit der öffentlichen Buße die Absolution von den Sünden erfolgt sei, und antwortet, daß Palmieri richtig sage: „Die wirkliche Absolution, welche die Sünden tilgte, war jene, die unmittelbar dem Bekenntnis des Schuldigen folgte und die Auflegung der Buße begleitete."

[2] Zeitschr. f. kath. Theol. 1887, 484 f und besonders 493—495; z. B. heißt es S. 494: „Wie oben, so ist auch hier wiederum darauf hingewiesen, daß auf die confessio nicht eine Strafe, sondern die Rechtfertigung erfolge; hiermit ist ein zweiter und dritter wesentlicher Unterschied zwischen diesem forum (paenitentiale) und dem forum iudiciale angegeben."

[3] Zeitschr. f. kath. Theol. 1907, 227 A. 1 sagt er, man müsse aus den Grundsätzen des Origenes über den Nutzen der Buße den zwingenden (!) Schluß ziehen, daß Rückfällige zwar Vergebung der Sünden erhielten, aber nicht mehr zum Gottesdienst zugelassen wurden. Neuerdings (ebd. 1909, 245 f) hat Stufler behauptet, daß, wenigstens zur Zeit des hl. Cyprian, die sakramentale Absolution nach Verrichtung der Bußwerke unmittelbar vor der Rekonziliation erteilt worden sei, daß sie also nicht mit dieser zusammenfalle. Auch dafür läßt sich kein Beweis bringen; im Gegenteil sagt Papst Leo I. ausdrücklich, daß die Rekonziliation selbst die Verzeihung bei Gott bewirke. Die Stelle lautet (ep. 108, 2): Iesus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem paenitentiae darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse salvator intervenit nec unquam ab his abest, quae ministris suis exsequenda commisit ... ut, si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per spiritum sanctum fuisse donatum.

fließen, ist dieser Umstand für ihn wenigstens sehr bedenklich. β) Wie ich früher (S. 204) erwähnt habe, verlangte der hl. Cyprian, daß denen, die sich erst auf dem Sterbebette zur Buße entschließen, die Rekonziliation und Kommunion verweigert werde; dasselbe beschloß das Konzil zu Arles 314 (can. 22). Welchen Zweck hätte diese Verweigerung gehabt, wenn solchen Sündern die sakramentale Lossprechung gewährt wurde? γ) Die Montanisten verweigerten den Kapitalsündern jede kirchliche Lossprechung; das geht mit aller Deutlichkeit aus Tertullians Schrift De pudicitia hervor, in welcher die Kapitalsünden als unvergebbar bezeichnet werden und denen, welche sie begangen haben, nur der Rekurs auf die Barmherzigkeit Gottes offen gelassen wird[1]. Tertullian wirft aber den Katholiken in dieser Schrift nur die Erteilung der kirchlichen Rekonziliation, niemals aber die der sakramentalen Absolution an solche Sünder vor.

b) Positive Zeugnisse:

α) Das Bußedikt des Papstes Kallist lautete[2]: „Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen nach, die Buße verrichtet haben" (delicta paenitentia functis dimitto). Also nicht bloß der Kirchenfriede, sondern auch die Vergebung der Sünde wurde ihnen nach Ableistung der Buße zu teil. β) Hermas schreibt[3]: „Wenn jemand nach jener großen und heiligen Berufung, vom Teufel versucht, sündigt, so hat er eine Buße; wenn er aber dann wieder sündigt und Buße tut, ist das einem solchen Menschen unnütz; denn schwerlich wird er

---

[1] Esser schreibt im Katholik 1897, II 188: „Tertullian und die Montanisten sahen in der Reservation der schweren Sünden keineswegs ‚eine juridische Schöpfung der Kirche', ‚einen freiwilligen Verzicht der Kirche' auf die Ausübung einer ihr zustehenden Gewalt, sondern sie leugneten direkt diese Gewalt selbst, und sie faßten die Reservation derselben (der Sünden) als eine solche auf, nach der diese Sünden Gott reserviert seien und der Kirche die Gewalt, sie nachzulassen, nicht zustehe."

[2] Tert., De pud. c. 1. [3] Mand. IV 3, 6.

leben." γ) Der hl. Augustinus sagt[1]: „Der Friede der Kirche (Rekonziliation) läßt die Sünden nach, und die Fernhaltung vom Frieden der Kirche behält die Sünden." δ) Überhaupt bezeugen die Alten ausdrücklich und wiederholt, daß die kirchliche Rekonziliation nach Ableistung der Buße die Versöhnung mit Gott oder die Vergebung der Sünde bewirke, daß sie also sakramentalen Charakter habe. Demgemäß fand die Vergebung der Sünden nach damaliger Auffassung nicht schon bei der Aufnahme unter die Büßer statt. Ich will zwei Stellen dafür anführen, die Zahl ließe sich leicht vermehren. Cyprian sagt ganz deutlich, daß die Rekonziliation (pax) die Versöhnung mit Gott bewirkt[2], ferner, daß man wenigstens auf dem Sterbebette den Gläubigen die Rekonziliation geben müsse, da die göttliche Milde es nicht gestatte, den Bußfertigen das Hilfsmittel heilsamer Hoffnung zu verweigern[3]. Und Papst Leo I. sagt[4]: „Die große Barmherzigkeit Gottes kommt dem menschlichen Falle in der Art zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung des ewigen Lebens wiederhergestellt wird, damit die, welche die Gaben der Wiedergeburt verletzt haben, indem sie durch ihr eigenes Urteil sich verdammten, zur Vergebung der Sünden gelangen"; im folgenden führt Leo den Gedanken, daß die Rekonziliation nach geleisteter Buße unter Mitwirkung der Priester allein die Vergebung bei Gott bewirkt, noch weiter aus.

Die Sache ist so klar, daß jedes Bedenken ausgeschlossen ist. Was Frank und Blötzer für die gegenteilige Ansicht vorbringen, ist dagegen ohne Bedeutung.

---

[1] De bapt. III 18, 23: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata.

[2] Ep. 55, 13: pignus vitae in data pace percipiunt; Ep. 57, 4: accepta pace spiritus patris recipitur.

[3] Ep. 57, 1. [4] Ep. 108, 2.

Frank[1] beruft sich darauf, daß die Sünder durch Handauflegung in die öffentliche Buße eingeführt wurden, und meint, diese Handauflegung müsse als Absolution verstanden werden; ferner darauf, daß Kranke schon vor Ablauf der Bußzeit die Absolution erhalten konnten. Blötzer zitiert Stellen aus Augustinus[2], in denen für das Bekenntnis der Sünden Verzeihung in Aussicht gestellt wird; sieht man aber zu, so bemerkt man, daß es sich hier um das Bekenntnis des Herzens vor Gott allein handelt.

4. Eine Beichte vor den Priestern zum Zwecke der Bußauflegung und der Lossprechung von den Sünden hat es von Anfang an in der Kirche gegeben. Sie wurde aber, wie die öffentliche Buße, nur von denen streng gefordert, die eine Todsünde im altchristlichen Sinne, d. h. eine Kapitalsünde, begangen hatten. Der Begriff dieser Sünden war, wie oben (S. 186) gezeigt wurde, nicht genau umschrieben; wurde er auf drei Sünden beschränkt, so sind diese als Gattungen von Sünden zu verstehen; Basilius und Augustinus hielten es aber für angemessen, den Kreis der Todsünden noch mehr zu erweitern, und zwar entweder so, daß er die Sünden gegen den Dekalog umschließt, oder im Sinne von Gal 5, 19—21.

Hatte jemand eine dieser Sünden öffentlich begangen, so wurde auch ein öffentliches Bekenntnis von ihm verlangt; diesem ging aber selbstverständlich eine Aussprache oder ein Bekenntnis vor der Kirchenbehörde, also vor dem Bischof oder vor dem Bußpriester oder vor dem Bußgericht, vorher. War die Sünde geheim, so genügte im allgemeinen die geheime Beichte mit geheimer Bußauflage. Den Hergang erkennen wir am besten aus Origenes. Er empfiehlt es[3], die Sünden zu bekennen; so entledige man sich des Krankheitsstoffes und werfe unverdauliche Speisen aus; dann fährt er fort: „Aber

[1] Die Bußdisziplin 822.

[2] Bei A. Mai, Nova patrum bibliotheca I (1852) 386 u. 387.

[3] In ps. 37 hom. 2, 5.

sieh dich fleißig um, wem du deine Sünde bekennest, prüfe den Arzt, ob er mit den Schwachen schwach zu sein und mit den Weinenden zu weinen versteht. Erkennt er, daß deine Krankheit derartig sei, daß sie in der Versammlung der ganzen Gemeinde bekannt gemacht und geheilt werden müsse, so tu das auf den Rat des erfahrenen Arztes." Unter dem Arzte ist hier vornehmlich oder einzig der Priester zu verstehen; das zeigen andere Stellen, wie[1]: „Die Heiligen tun Buße für ihre Sünden, fühlen ihre Wunden, erkennen die Fehltritte, suchen den Priester auf, bitten um Heilung und verlangen die Reinigung durch den Bischof."

Auch wenn eine Kapitalsünde nur innerlich, nämlich in Gedanken oder im Entschluß, begangen war, galten Beichte und Buße als sehr empfehlenswert, ja als notwendig. Das zeigt zunächst eine bekannte Stelle bei Cyprian[2]: „Wie viel größeren Glauben und bessere Frucht zeigen die, welche, obgleich sie von der Sünde des Opferns oder eines Opferscheines frei sind, doch, weil sie den Gedanken daran gehabt haben, dieses bei den Priestern Gottes bekennen, so ihr Gewissen eröffnen, die Last ihrer Seele ablegen und für ihre freilich kleinen Wunden nützliche Heilung suchen?... Es mögen also die einzelnen, ich bitte euch, Brüder, ihr Vergehen bekennen, solange der, welcher gesündigt hat, noch im Leben ist, solange sein Bekenntnis noch angenommen werden kann, solange seine Buße und die Lossprechung der Priester beim Herrn genehm ist." Der spanische Bischof Pacian (um 380) hält auch in diesem Falle die Beichte für notwendig; er sagt[3], wer auch nur in Gedanken in solche Sünden gefallen sei, etwa einen Mord beschlossen habe, werde ohne Kirchenbuße Gottes Angesicht nicht schauen,

---

[1] In Num. hom. 10, 1.

[2] De lapsis 28 f. Es handelt sich hier, was oft nicht beachtet wurde, um die Sünde des Abfalls vom Glauben.

[3] Paraenesis c. 5 (Mi. lat. 13, 1084).

in dieser Hinsicht dürfe man sich keinen Illusionen hingeben.

5. Mit dem Beginn des 4. Jahrhunderts erhielt die Privatbeichte eine größere Bedeutung und Ausdehnung. Schon seit der decischen Verfolgung gewann das öffentliche Bußwesen in den Städten des Orients, wo Bußpriester angestellt wurden, einen mehr privaten Charakter. Sozomenus[1] sagt ausdrücklich, daß das Bekenntnis vor dem Bußpriester an die Stelle des öffentlichen Bekenntnisses getreten sei. Auch das Bekenntnis der Frau, das im Jahre 391 zu Konstantinopel Anlaß zur Abschaffung des Bußpriesters gab, hatte mehr den Charakter einer geheimen Beichte[2]. Im 4. Jahrhundert aber fand im Morgen- wie im Abendlande in allen nicht exorbitanten Fällen, d. h. dann, wenn kein öffentliches Ärgernis zu sühnen war, ein halböffentliches oder sogar oft ein geheimes Verfahren statt; in beiden Fällen beichtete man dem Bischof oder auch einem Priester geheim und erhielt von ihm eine Buße, deren Ableistung auch kontrolliert wurde; die Absolution oder Rekonziliation, welche nach Vollendung der Buße erfolgte, konnte öffentlich oder geheim geschehen; im ersteren Falle war das Verfahren ein halböffentliches — so nennt es Loofs[3] —, im zweiten Falle ein geheimes. Daß beide Arten der Absolution vorkamen, zeigt deutlich der 30. Kanon der Synode zu Hippo 393: „Die Priester dürfen ohne Zustimmung des Bischofs keinen Pönitenten absolvieren (d. i. rekonziliieren), außer wenn der Bischof abwesend und ein Notfall vorhanden ist. Ist das Vergehen öffentlich bekannt, so soll der Pönitent die Händeauflegung vor der Apsis erhalten[4].

---

[1] Hist. e. VII 16, 2.

[2] Vgl. meine Jahrbücher S. 539.

[3] Leitf. d. Dogmengesch.[4] 343.

[4] Vacandard (Revue du clergé français 1909, 407 ff) will von einer privaten Buße mit Lossprechung auch im 4. u. 5. Jahrhundert

Im 5. Jahrhundert war die Privatbuße mit der Privatbeichte noch weiter ausgebildet. Es ist also ganz falsch, wenn *Batiffol*[1] versichert, im Altertum habe es nur eine öffentliche Buße mit öffentlicher Lossprechung gegeben. *Leo I. erklärte*[2], *die geheime Beichte genüge und die öffentliche dürfe nicht gefordert werden*; er beschränkte ferner die öffentliche Buße auf die drei Kapitalsünden und sagte, wer sich in geringerer Weise durch Teilnahme an heidnischen Gastmählern oder an Götzenopferfleisch vergangen habe, könne durch Fasten und Handauflegung, d. h. durch geheime Buße und Lossprechung, Zutritt zu den heiligen Geheimnissen erlangen[3]. *Lea* meint deswegen, aber mit Unrecht, Leo I. habe neben der öffentlichen die private Buße *eingeführt*.

Mit der Beichte als Bestandteil der öffentlichen Buße verhielt es sich also im christlichen Altertum folgendermaßen: Zur Vergebung der Kapitalsünden in ihrem engeren oder weiteren Umfange ist *von Anfang an ein Bekenntnis gefordert worden*. Dieses war für öffentlich begangene Sünden in den ersten drei Jahrhunderten immer ein öffentliches, während für geheim begangene nur ein geheimes gefordert, manchmal allerdings freiwillig ein öffentliches geleistet wurde. *Seit dem Jahre 300 wurde das öffentliche Bekenntnis immer seltener.* Private Buße mit privater Lossprechung kam von Anfang an für geheim begangene Kapitalsünden vor, wurde aber seit 300 auch für solche Sünden angewandt, die zwar weiteren Kreisen zur

---

nichts wissen; er kennt überhaupt nur eine öffentliche Buße, auch für geheime Vergehen (a. a. O. 397 ff).

[1] Études d'hist. I[3] 200. [2] Ep. 168, 2.

[3] Ep. 167 inquis. 19: Si convivio solo gentilium et escis immolaticiis usi sunt, *possunt ieiuniis et manus impositione* purgari ... Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos *nisi per paenitentiam publicam* non oportet admitti.

Kenntnis kamen, aber doch kein besonderes Ärgernis erregten. Auch bildete sich spätestens im 4. Jahrhundert eine Privatbuße mit privater Lossprechung aus, die dann eintrat, wenn die Sünde entweder nur im geheimen geschehen war oder zu den Kapitalsünden nur im weiteren Sinne gehörte.

6. Im vorhergehenden handelte es sich um die Beichte der Kapitalsünden. Aber auch die Sünden, die nicht zu den Kapitalsünden gehörten, konnten der Schlüsselgewalt der Kirche unterworfen, also durch Beichte, Buße und Absolution getilgt werden. Daß dies auch geschah, ersehen wir aus einem Briefe des Papstes Innonzenz I.[1] Es war geraten, solche Sünden, wenn sie bedeutender waren, zu beichten; z. B. sagt Gregor von Nyssa[2], wer fremdes Gut heimlich weggenommen habe und diese Sünde dem Priester beichte, werde sie durch diesen seinen Eifer heilen.

Aber man brauchte für diese Sünden die Schlüsselgewalt der Kirche nicht anzurufen, man brauchte sie nicht zu beichten. Das muß als feststehend betrachtet werden. Ich gehe nicht so weit wie Funk, der sagt[3], daß mit dieser Art von Sünden keine Absolution verbunden war; man konnte von

---

[1] Ep. 25, 7, 10: De paenitentibus autem, qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat. Vacandard (Revue du clergé français 1909, 397) schließt aus dieser Stelle: qu'il faut ranger encore parmi les péchés pénitentiels quelques-uns de ceux, que certains pères considéraient comme ‚leviora'; das dürfte zu viel sein; es kann sich nur um freiwillige Büßer an der Stelle bei Innozenz handeln. Wenn Tertullian De pud. 18 sagt: ‚levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit', so sind hier unter den leviora peccata entweder schwere Sünden zu verstehen, die nicht zu den montanistischen drei peccata irremissibilia gehörten, oder geringere Formen (etwa in Gedanken) dieser drei schwersten Sünden.

[2] Ep. ad Letoium (Mi. gr. 45, 233).

[3] Kraus, Realenzykl. I 181.

ihnen absolviert werden, allerdings nicht ohne Übernahme der Buße, die in den ersten drei Jahrhunderten vorwiegend eine öffentliche war. Daß diese Sünden nicht gebeichtet werden mußten, soll im folgenden zunächst bewiesen werden; danach werden die Einwendungen, die dagegen erhoben werden können, zurückgewiesen.

a) Beweise:

Pacian[1] sagt (um 380): „Diese drei Sünden (die Kapitalsünden) sind wie der Hauch eines Basilisken, wie ein Giftbecher und wie die Angelrute des Todes zu meiden; alle übrigen aber werden durch den Ausgleich besserer Werke (meliorum operum compensatione) geheilt." Gregor von Nyssa[2] wundert sich, daß die Väter die Habsucht, obschon der Apostel sie Götzendienst und Wurzel alles Übels nenne, übersehen hätten, und sagt, niemand erforsche die, welche vor den Klerus geführt würden, ob sie nicht etwa mit dieser Art von Idololatrie befleckt seien; dann fährt er fort: „Da aber die Väter diese Sünden übergangen haben, so halten wir es für ausreichend, sie mit dem öffentlichen Worte der Predigt, soweit als möglich, zu heilen, indem wir die aus Habgier entsprungenen Krankheiten als gewisse Leiden der Vollsaftigkeit durch das Wort reinigen."

Am deutlichsten spricht der hl. Augustinus. In ep. 265, 7—8 erklärt er, es gebe drei Arten von Buße: die erste geschehe vor der Taufe, die zweite werde nach der Taufe „von den eigentlichen Büßern" (proprie paenitentes) geleistet, nämlich von denen, die so gesündigt haben, daß sie exkommuniziert und nachher rekonziliiert werden; die dritte Buße sei die tägliche (cotidiana), sie geschehe durch Fasten, Almosen und Gebet, besonders wenn wir an unsere Brust schlagen und sprechen: Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern. Ganz ähnlich spricht Augustinus an einer

[1] Paraenesis c. 4.

[2] Ep. canonica (ad Letoium), can. 6.

anderen Stelle[1]: „Also werden auf dreifache Weise die Sünden in der Kirche vergeben: in der Taufe, im Gebet und in der größeren Verdemütigung der Buße (in baptismo, in oratione, in humilitate maiore paenitentiae)." Und wiederum bemerkt er[2], der Kreis der Todsünden sei verschieden gezogen worden, alle aber nähmen an, daß die zu diesem Kreise nicht gehörigen Sünden leicht durch Almosen gutgemacht werden könnten. Am deutlichsten aber spricht er De symbolo 7, 15: „Die, welche ihr öffentliche Buße tun seht, haben Verbrechen begangen, wie Ehebrüche oder andere unmenschliche Taten (facta immania); dafür tun sie Buße. Denn wenn ihre Sünden leicht wären (nam si levia peccata ipsorum essent), so würde zu ihrer Tilgung das tägliche Gebet hinreichen"; er meint die fünfte Bitte des Vaterunsers. Das leidet also keinen Zweifel: Augustinus nennt alle Sünden, die keine öffentliche Buße heischen, leichte und tägliche und ist gewiß, daß sie durch gute Werke, insbesondere durch die fünfte Bitte des Vaterunsers, getilgt werden können. Eine Beichtpflicht für diese Sünden kennt er nicht; nicht einmal die Möglichkeit, sie durch Beichte zu tilgen, erwähnt er. P. Odilo Rottmanner, unser kürzlich (11. Sept. 1907) verstorbener bester Augustinuskenner, hat dieselbe Beobachtung gemacht; er schreibt[3]: „Meines Wissens wird bei Augustinus, d. h. in seinen echten Schriften, nirgends ‚für geringere Todsünden' das geheime Bekenntnis verlangt."

Und nicht minder bestimmt als der hl. Augustinus drückt sich Johannes Kassianus (um 425) aus. Er nennt Kapitalsünden, die den ewigen Tod verdienen, und zählt zu diesen Mord, Unkeuschheit, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl und Raub; die andern aber, sagt er, können „durch die tägliche Gnade

---

[1] De symb. 8, 16. [2] De opere et eleemos. 19, 34.

[3] Histor. Jahrbuch 1898, 895.

Christi, d. h. durch leichte Vergebung, getilgt werden, die in jedem Augenblick unser Herr auf das Gebet hin für unsere Verirrungen zu geben gewohnt ist"[1]. An einer anderen Stelle[2] zählt er zweimal die Mittel zur Vergebung dieser Nichtkapitalsünden auf; es sind: Reue, Liebe, Almosen, Tränen, Bekenntnis der Sünden, Verdemütigung mit Besserung des Lebens, Fürbitte der Heiligen, Werke der Barmherzigkeit, Bekehrung anderer und Verzeihung der Beleidigungen. Hinsichtlich des unter diesen Mitteln genannten Bekenntnisses der Sünden drückt er sich genauer aus (a. a. O. n. 8): „Wenn du dich aber vor den Menschen schämst, deine Sünden zu bekennen, dann bekenne sie dem, welchem sie nicht verborgen bleiben können, in beständigem Flehen ohne Unterlaß, . . . der auch ohne Bloßstellung irgend einer Scham die Sünden zu heilen und ohne Schande sie zu vergeben vermag."[3]

b) Einwendungen.

α) Origenes schreibt[4]: „Es ist ein wunderbares Geheimnis, daß er uns befiehlt (Lv 5, 5), unsere Sünden zu bekennen. Auf jede Weise muß nämlich bekannt und alles veröffentlicht werden, was wir tun. Wenn wir etwas im geheimen tun, wenn wir es in der Rede allein oder sogar nur in Gedanken begangen haben, das alles muß bekannt werden. . . .

---

[1] Conlationes XXIII 13, 2: Quisquis enim post baptismum et scientiam dei in illud mortis corpus inruerit, sciat se non cotidiana gratia Christi, id est facili remissione, quam momentis singulis exoratus dominus noster erroribus nostris donare consuevit, sed aut diuturna adflictione paenitudinis ac poenali dolore purgandum aut certe pro his in futurum aeterni ignis suppliciis addicendum.

[2] Ebd. XX 8.

[3] Ebd. XX 8, 8: Quodsi verecundia retrahente revelare ea coram hominibus erubescis, illi quem latere non possunt confiteri ea iugi supplicatione non desinas ac dicere ei: ‚Iniquitatem meam ego agnosco et peccatum meum contra me est semper; tibi soli peccavi et malum coram te feci', qui et absque ullius verecundiae publicatione curare et sine improperio peccata donare consuevit. [4] In Lev. hom. 3, 4.

Wenn man seine Sünden ausspricht, verdient man die Vergebung derselben.“ Der erste Eindruck, den man von diesen Worten gewinnt, ist der, daß es sich hier um ein Gebot handelt. Aber Origenes geht in seiner Forderung so weit, und sie entspricht so wenig der bekannten Beichtpraxis des Altertums, daß man annehmen muß, Origenes habe nur einen dringenden Rat geben wollen. Seine Worte sind auch so allgemein, daß man keine sicheren Schlüsse daraus ziehen kann; es ist nicht einmal gesagt, daß man dem Priester beichten solle.

β) Tertullian unterscheidet als Montanist in der Schrift „De pudicitia“ drei Klassen von Sünden: die unvergebbaren (drei Kapitalsünden), die täglichen (modica) und dazwischen „geringere“ (leviora). Von den letztgenannten bemerkt er [1], daß man für sie Verzeihung vom Bischof erlangen könne; es sind zweifellos dieselben, von denen er vorher [2] gesagt hat, daß man ihretwegen exkommuniziert werde. — Aber man sieht an der letzteren Stelle auch deutlich, welche Sünden er meint; es sind geringere Arten von Götzendienst, wie Teilnahme an Gladiatorenspielen und an heidnischen Gastmählern, Bekleidung von Staatsämtern oder ein zweideutiges Wort über den Glauben; es sind also solche Sünden, die den Kapitalsünden nahestehen, die aber doch die Montanisten nicht als unvergebbar auszugeben wagten. Für eine Beichtpflicht nichtkapitaler Sünden ergibt sich also aus den Worten Tertullians nichts.

γ) Selbst Augustinus kennt an einer Stelle [3] eine Klasse von Sünden, welche zwischen den Todsünden und den „täglichen“ Sünden stehen; er sagt von dieser Klasse: „Wenn es nicht einige Sünden gäbe, die nicht mit der demütigenden Buße zu strafen sind, die in der Kirche den eigentlichen Büßern auferlegt wird, sondern mit gewissen Heilmitteln der Zurechtweisung, so würde der Herr nicht

---

[1] c. 18 (p. 261, 26).

[2] c. 7 (p. 232, 26).

[3] De fide et operibus 26, 48.

sagen: Weise ihn zurecht zwischen dir und ihm allein" (Mt 18, 15). Soll hier nicht die geheime Beichte für eine Klasse mittlerer Sünden, die zwischen den Kapitalsünden und den gewöhnlichen läßlichen Sünden stehen, gemeint sein? — Ich kann es nicht glauben, da Augustinus an vielen anderen Stellen, die oben (S. 225 f) zitiert sind, eine solche mittlere Klasse von Sünden, die zu beichten wären, nicht kennt, sie sogar geradezu ausschließt. Der Sinn kann also nur folgender sein: Die einen Sünden werden durch öffentliche Buße, andere durch gute Werke, wieder andere, welche die christliche Liebe verletzen, durch brüderliche Zurechtweisung geheilt.

δ) Man hat sich auf katholischer Seite oft auf Chrysostomus berufen zum Beweise, daß zu seiner Zeit in Antiochien und auch in Konstantinopel die geheime Beichte vor dem Priester allgemein in Übung war und für alle „Todsünden" im heutigen Sinne gefordert wurde[1]. Aber diese Berufung ist verfehlt. Ich habe das früher in meinen „Jahrbüchern" eingehend gezeigt[2], und meine Beweisführung hat vielfach Anerkennung gefunden[3]. Ich fasse mich darum hier kurz.

Chrysostomus spricht oft vom Bekenntnis der Sünden; aber er meint dabei entweder das öffentliche Bekenntnis vor vielen oder das Bekenntnis des Herzens vor Gott allein. Gerade auf das letztgenannte dringt er immer wieder und zeigt seine Notwendigkeit und seine Vorteile. Man könnte nun denken, er schließe in dieses Bekenntnis vor Gott auch das Bekenntnis vor dem Priester als dem

[1] So Binterim, Denkwürdigkeiten V 2, 437 ff; Wildt im Kirchenlexikon II[2] 230 f; Schwane, Dogmengesch. II[2] 1057; Pohle, Lehrbuch der Dogmatik III[3] (1908) 496. Ich muß den Artikel „Der Väterbeweis für die Beichte" in dem sonst trefflichen Buche von Pohle (III[3] 495 ff) leider als weniger gelungen bezeichnen.

[2] Jahrb. der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897) 540—544.

[3] So bei Funk, Lehrb. d. Kirchengeschichte[5] (1907) 177; Holl, Enthusiasmus 272; Kirsch, Zur Geschichte d. kath. Beichte 76.

Stellvertreter Gottes ein; aber davon sagt er nie etwas, ja einzelne Stellen schließen es völlig aus, z. B. diese[1]: „Darum ermahne und bitte ich immer wieder: Bekennet Gott anhaltend! Ich führe dich nicht in den Kreis deiner Mitknechte und zwinge dich nicht, den Menschen die Sünden zu offenbaren; entfalte nur dein Gewissen vor Gott, zeige ihm selbst die Wunden und verlange von ihm Heilmittel; zeige dich dem, der dir keinen Vorwurf macht, sondern dich heilt; magst du auch schweigen, so weiß er doch alles.“ Man beachte auch folgende Worte[2]: „Wie aber werden wir Verzeihung erlangen, wenn uns die Sünden nicht einmal in den Sinn kommen? Wäre das der Fall, so würde alles geschehen sein. Denn wie, wer zur Türe hineingeht, drinnen ist, so wird auch der, welcher seine Sünden erwägt und jede einzelne überdenkt, durchaus zu ihrer Heilung gelangen. Wenn er aber sagt: Ich bin ein Sünder, und nicht im einzelnen die Sünden erwägt und sagt: Ich habe das und das getan, so wird er niemals davon ablassen, da er immer zwar bekennt, aber keine Sorge für seine Besserung trägt.“ Auch Pohle ist es aufgefallen, daß Chrysostomus so oft die Schämigen (!) daran erinnert, daß sie Gott allein beichten; er erklärt sich das aber so, daß der Kirchenvater sie damit auf die Wohltaten des Beichtsiegels hinweisen wolle; schade nur, daß er nie vom Beichtsiegel ein Wort sagt, und daß es auch im Altertum nicht im strengen Sinne von heute bestanden hat (unten S. 247)! Ein offenkundiges Zeugnis für die Privatbeichte legt Chrysostomus, wie Kirsch mit Recht bemerkt, an keiner Stelle ab. Wohl sagt er einmal[3]: „So tu auch du, zeige dem Priester (τῷ ἱερεῖ) die Wunde!“ Schwane beruft sich ganz besonders auf diese Stelle. Sieht man aber den Zusammenhang an, so erkennt man sofort, daß es sich um die brüderliche Zurechtweisung handelt; der Sinn muß sein: Zeige dem Priester den Fehler des anderen, damit er ihn heile. Von einer Selbstanklage des Sünders

---

1 Contra Anomoeos hom. 5 (Montf. I 490 c d).

2 In Hebr. hom. 9 (ebd. XII 100 a).

3 De statuis hom. 3 (ebd. II d e).

kann hier nach dem Zusammenhange gar nicht die Rede sein[1]. Wie sehr das damalige Beichtwesen vom heutigen verschieden ist, zeigt auch der Umstand, daß Chrysostomus in seinen sechs Büchern „Vom Priestertum“, in denen er die Würde und Bürde des Priestertums eingehend schildert, 17 Aufgaben der Priester aufzählt, unter ihnen aber nicht das Beichthören[2].

Und wenn Sokrates[3] und Sozomenus[4] sagen, Patriarch Nektarius von Konstantinopel habe durch die Abschaffung des Bußpriesters „einem jeden die Freiheit gegeben, nach seinem eigenen Gewissen zu den heiligen Geheimnissen hinzuzutreten“, so kann das nur den Sinn haben, daß man nach Abschaffung des Bußpriesters wenigstens zeitweise ohne Beichte den heiligen Geheimnissen nahen durfte.

7. Es ist nicht zu leugnen, daß die heutige Buß- und Beichtpraxis der Kirche sich von der altchristlichen vielfach unterscheidet. Die Hauptunterschiede sind folgende:

a) Eine Beichtpflicht bestand im christlichen Altertum, wie heute, nur für die Todsünden; aber nicht alles, was wir heute Todsünde nennen, galt damals als solche. Zwar war damals, wie wir oben (S. 186 ff) gesehen haben, der Umfang der Todsünden nicht überall derselbe; aber Sünden, wie das Nichthalten eines Fasttages und Versäumnis der Messe an einem einzelnen Sonntage und namentlich manche Gedankensünde, die wir heute als Todsünde betrachten, hätte man in alter Zeit schwerlich als solche bezeichnet; jedenfalls bestand für derartige Sünden keine allgemeine Beichtpflicht. Man war überhaupt nur die Sünden zu beichten verpflichtet, die der öffentlichen Bußzucht unterlagen, und da dies vorwiegend Tat-

---

[1] Die Lesart τῷ ἱερεῖ erscheint mir sehr verdächtig, sie paßt gar nicht in den Zusammenhang.

[2] Auf diesen Umstand wurde schon in der Theol. Quartalschrift 1829, 94 aufmerksam gemacht.

[3] H. e. V 19. [4] H. e. VII 16.

sünden waren, war die Beichte von Gedankensünden verhältnismäßig viel seltener als heute. Auch Schanz[1] sagt, daß damals „über die Unterscheidung der peccata veniala und mortalia noch keine sichere Bestimmung vorlag". Kassian bemerkt einmal[2], Zerstreuung im Gebet sei keine läßliche Sünde, sondern eine sehr schwere (gravissimum crimen).

b) Im Altertum wurde die Absolution (oder Rekonziliation), außer im Notfalle, nicht sofort nach der Beichte, sondern erst nach Verrichtung der Bußwerke erteilt, und diese Bußwerke waren viel schwerer und länger dauernd als heute. Die Absolution wurde also damals nicht bloß vom Bekenntnis der Sünden, sondern auch von dem nachher betätigten Bußeifer abhängig gemacht; daß es so sein müsse, sagt Papst Innozenz I. ausdrücklich[3]. Der Umschwung hat sich allmählich vollzogen[4]. Schon in den *Statuta Bonifatii* (c. 31) heißt es: „Jeder Priester soll dafür sorgen, daß alle Pönitenten sofort nach Ablegung ihrer Beichte durch sein Gebet rekonziliiert werden."[5] In früherer Zeit wurde gelegentlich die Auflegung der Buße als einziger Zweck des Bekenntnisses bezeichnet[6]; aber später wurde die Beichte mehr und mehr die Hauptsache, und die Bußwerke traten

[1] Die Lehre von den heiligen Sakramenten 575.

[2] Conl. XXIII 6, 4.

[3] Ep. 25, 7, 10: Ceterum de pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem paenitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tum iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem suam. Tertullian spricht (De pud. c. 2, p. 224, 4) von „venia ex castigatione".

[4] Loofs, Leitfaden d. Dogmengesch.[4] 484—490.

[5] Bei Hardouin III 1944 und Mansi XII 386: Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem paenitentium singulos data oratione reconciliari.

[6] Paulinus, Vita Ambrosii c. 39: ... quotienscumque illi aliquis ob percipiendam paenitentiam lapsus suos confessus esset. Von Papst Leo I. werden (ep. 168, 2) die Beichtenden bezeichnet als „qui paenitentiam poscunt".

zurück; das zeigt sich deutlich in den Worten Alkuins[1]: „Der Herr wartet auf unser Bekenntnis, um uns das liebliche Geschenk der Verzeihung zu gewähren. . . . Darum will er von den Sündern das Geschenk des Bekenntnisses empfangen, damit er nicht finde, was er strafen müßte. . . . Denn dann wirst du die vollkommene Wohltat der Heilung erlangen können, wenn du dem Arzte die Wunden deines Gewissens nicht verheimlichst.“ Selbst bei den schwersten Sünden, die eine langjährige öffentliche Buße verlangten, kam es in spätkarolingischer Zeit vor, daß man nur während eines Teiles dieser Bußzeit vom Abendmahl fern bleiben mußte; die Rekonziliation wurde also schon vor Ablauf derselben erteilt[2]. Im Altertum hatte man sich gesträubt, Sünder, die sich erst auf dem Sterbebette bekehrten, zu rekonziliieren (oben S. 204); noch Cäsarius von Arles im 6. Jahrhundert hält von einer solchen Bekehrung vor dem Tode nicht viel[3]. Aber Karl d. Gr. verlangte gemäß dem damaligen Brauche, daß Sterbenden die Rekonziliation gewährt werde, auch wenn sie sich früher nicht zur Buße bereit erklärt hätten[4]. Dieser Brauch hat gewiß viel dazu beigetragen, daß man geneigt wurde, auch sonst gleich nach der Beichte zu absolvieren.

c) Eine periodische Beichte, wie sie vom vierten Laterankonzil für alle Christen ohne Unterschied verordnet wurde, ebenso eine regelmäßige Beichte vor

---

[1] Ep. 15, 4 (Mi. lat. 101, 651 und Jaffé, Bibl. VI 575 f). Ähnlich ep. 217 (Jaffé, Bibl. VI 717).

[2] Beispiele bei Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts V 107 A. 7.

[3] Pseudo-Augustinus, Sermo 393 (Mi. lat. 39, 1714 u. 67, 1082 c): Si quis positus in ultima necessitate aegritudinis suae voluerit accipere paenitentiam et accipit et mox reconciliatur et hinc vadit, fateor vobis, non illi negamus quod petit, sed non praesumimus, quia hinc bene exit; non praesumo, vos non fallo, non praesumo! Auch aus diesen Worten klingt die alte Auffassung durch, daß die Beichte zunächst die Auflegung geeigneter Bußwerke zum Zweck hat.

[4] Capit. 19, 10 vom Jahre 769 (in den Mon. Germ.: Capit. regum Franc. I 45).

Empfang der heiligen Kommunion, die heute bei Laien üblich ist, hat das christliche Altertum nicht gekannt. In Klöstern war schon im 4. Jahrhundert eine regelmäßige Beichte vor dem Vorsteher als Mittel der Vollkommenheit Brauch. Für das 13. Jahrhundert aber war die Vorschrift des Lateranense IV. nichts Neues; denn eine regelmäßige Beichte bei Beginn der Fastenzeit und vor Empfang der Kommunion war damals längst in Übung; auch hatten schon Provinzialsynoden verordnet, daß man einmal oder dreimal im Jahre beichten solle. „Der Wunsch und das Verlangen der Kirche, daß regelmäßig gebeichtet werde, stand seit langem fest; an eine allgemein angenommene Beichtzeit hatte man sich gewöhnt.“[1] Die Bestimmung des vierten Laterankonzils 1215 lautet (c. 21): „Jeder Gläubige jedes Geschlechtes (omnis utriusque sexus fidelis) soll, wenn er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist, alle seine Sünden geheim (solus) wenigstens einmal im Jahre gewissenhaft dem eigenen Priester (proprio sacerdoti) beichten und die ihm auferlegte Buße nach Kräften verrichten, auch zum mindesten in der österlichen Zeit das Sakrament der Eucharistie empfangen.“[2] Unter dem eigenen Priester ist der Pfarrer zu verstehen. „Will jemand“, so heißt es weiter, „aus gutem Grunde

[1] So Caspari in Hauck, Realenzykl., Art. „Beichte“. Die Beweisstellen aus den Schriftstellern und Synoden nach dem Jahre 800 stellt Kirsch (Zur Gesch. d. kath. Beichte 173—183) gut zusammen. Eine Synode zu Gran im Jahre 1114 verordnete (Hefele, Konziliengesch. V 289): „Alle Laien müssen Ostern, Pfingsten und Weihnachten, die Kleriker an allen größeren Festen beichten und kommunizieren.“ Etwas später schrieb Alanus ab Insulis (um 1200) in seiner Abhandlung De arte praedicatoria (Mi. lat. 210, 179): „Die Laien haben die Pflicht, dreimal im Jahre eine spezielle Beichte abzulegen, nämlich Weihnachten, Ostern und Pfingsten. . . . Aber heutzutage hat die Unsitte überhandgenommen, daß ein Laie oder Kleriker kaum einmal im Jahre seine Beichte ablegt, und wenn er es tut, geschieht es mehr aus Gewohnheit als aus Reue des Herzens.“ Über die Geschichte der jährlichen Pflichtbeichte vgl. auch A. Villier, Histoire des commandements de l'église, 2. éd. Paris 1909, 146 ff.

[2] Mansi XXII 1007 f.

einem fremden Priester beichten, so erbitte er sich und erhalte auch von seinem eigenen Priester die Erlaubnis; denn sonst kann ein anderer ihn nicht lösen und binden."[1]

8. Gewöhnlich wird auf protestantischer Seite das mittelalterliche Beichtwesen, insbesondere die regelmäßig wiederkehrende Beichte und das Bekenntnis auch der kleineren Gedankensünden, als eine Ausdehnung der Klosterdisziplin auf die Laienwelt erklärt. „Daß das wirkliche Bekenntnis aller Sünden", schreibt Harnack[2], „dem Priester gegenüber und die Auflegung von Satisfaktionen aller Art für die Hunderte von Verfehlungen des Lebens, daß mit einem Wort die Privatbuße vor dem Priester die Regel wurde, erklärt sich nur aus der allmählichen Einbürgerung der Mönchspraxis in der Weltkirche. Begonnen hat die Sache in der iroschottischen Kirche, die ja in eminentem Sinne Mönchskirche gewesen ist." Damit wir uns hierüber ein Urteil bilden können, müssen wir das Beichtwesen in den Klöstern der alten Zeit uns vor Augen stellen.

Der hl. Basilius empfiehlt für seine Klöster abendliche Gewissenserforschung und Mitteilung aller begangenen Fehltritte an die Gemeinde, damit sie durch gemeinsames

---

[1] Trifft das Beichtdekret des Lat. IV. nur den, der im Laufe des Jahres schwere Sünden getan hat? Kirsch (a. a. O. 186) scheint das anzunehmen. Hinschius (a. a. O. IV 119) sagt, die Ansichten seien geteilt; er selbst hält eine Beschränkung des Gebots auf läßliche Sünden für nicht gerechtfertigt. Dieselbe Auffassung wie Hinschius vertritt auch Schanz (Die Lehre von den heiligen Sakram. 576 f) und sehr entschieden Hugo Koch (Theol. Revue 1903, 613).

[2] Lehrb. d. Dogmengesch. III[3] 300. Ebenso Steitz, Das römische Bußsakrament 112 ff; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II (1878) 472 ff; Holl, Enthusiasmus 267; zum Teil auch Loofs, Leitfaden[4] 479. Holl, der irrtümlich Pflichtbeichte mit periodischer Beichte identifiziert, sieht sogar den hl. Basilius als den Begründer des ganzen katholischen Beichtinstituts an (a. a. O.); ebenso auch Kliefoth, Liturg. Abh. II 102.

Gebet geheilt werden[1]. An anderen Stellen aber sagt er, man solle seine Sünden nicht allen bekennen, sondern „denen, welchen die Verwaltung der Geheimnisse Gottes anvertraut ist“[2], oder dem Vorsteher oder „solchen, die das Vertrauen der Brüder genießen“[3]. Wenn eine Schwester dem „Presbyter“[4] beichte, sei zu empfehlen, daß die Äbtissin dabei ist[5]. Endlich wird in den Mönchsregeln des Basilius gesagt, daß jedes Vergehen dem Vorsteher mitzuteilen ist, sei es von dem, der gefehlt hat, sei es von denen, die davon wissen, sofern sie es nicht selbst heilen können[6]. Aus alledem ergibt sich, daß die öftere Beichte in diesen Klöstern ein Disziplinarmittel war; man sollte jeden Abend sein Herz, auch seine geheimsten Gedanken, den Brüdern offenbaren, bedeutende Verfehlungen aber dem Vorsteher oder anderen Vertrauensmännern mitteilen. Ob unter „denen, welchen die Geheimnisse Gottes anvertraut sind“, Priester oder vielmehr dieselben, welche sonst die Vertrauensmänner der Brüder genannt werden, zu verstehen sind, ist nicht zu entscheiden; das letztere scheint mir wahrscheinlicher. Ebenso bleibt es zweifelhaft, ob bei diesen Klosterbeichten oder doch bei einem Teil derselben in der ältesten Zeit eine sakramentale Rekonziliation stattfand.

Auch Kassian empfiehlt das Bekenntnis selbst der geheimsten sündhaften Gedanken[7]. Die Regel des hl. Bene-

[1] Sermo 1 fin. (Mi. gr. 31, 881 b; Regula brevis, interrog. 227).

[2] Reg. brev. 288: Ἀναγκαῖον τοῖς πεπιστευμένοις τὴν οἰκονομίαν τῶν μυστηρίων τοῦ θεοῦ ἐξομολογεῖσθαι τὰ ἁμαρτήματα.

[3] Reg. fusior 26: ἀπογυμνοῦν τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας τοῖς πεπιστευμένοις τῶν ἀδελφῶν.

[4] Ein Priester braucht damit nicht gemeint zu sein; denn auch bei Kassian (z. B. Inst. IV 9, 1) heißt der Klostervorsteher senior.

[5] Reg. brev. 110.

[6] Reg. fus. 46.

[7] Conl. II 11, 6 f; Inst. IV 9, 1: Ad quod ut facile valeant pervenire, consequenter instituuntur, nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint, eaut suo patefacere seniori.

dikt bezeichnet es als einen Akt der Verdemütigung, wenn der Mönch alle seine bösen Gedanken und seine verborgenen Fehltritte dem Abte nicht verheimlicht. Die Regel Chrodegangs verlangt in ihrer ursprünglichen Gestalt (c. 14), jeder Kanoniker solle jährlich zweimal seine Beichte vor dem Bischof ablegen, das erste Mal vor Beginn der Fastenzeit und dann von Mitte August bis zum 1. November; in der erweiterten Regel aber heißt es (c. 32), er habe vor den drei Hauptfesten zu beichten.

In Irland und England fand diese Klosterpraxis auch beim Volke Eingang. Das kam daher, daß in diesen Ländern eine öffentliche Buße mit Rekonziliation gar nicht bestand[1] und daß der Einfluß der Klöster hier besonders groß war. Wir sind über das dortige Bußwesen vorzüglich unterrichtet durch die Bußbücher (oben S. 209)[2], die den Mönchspriestern Anleitung geben sollen, wie sie den Laien geeignete Bußstrafen auflegen. Das älteste von ihnen stammt aus Irland und ist genannt nach einem gewissen Vinniaus (um 570). Den größten Einfluß erlangte das Paenitentiale des Theodorus, eines griechischen Mönches, der 690 als Erzbischof von Canterbury gestorben ist. Von Irland sind die Bußbücher durch den hl. Columba († 615) ins Frankenreich übertragen worden; er hat auch selbst, wie es scheint, ein solches verfaßt. Daß es auch ein echtes römisches Paenitentiale gegeben hat, wollte Weihbischof Schmitz[3] von Cöln beweisen; es ist aber sehr fraglich.

Zweifellos haben nun die irisch-angelsächsischen Mönche und Bußbücher auf das Beichtwesen im Frankenreiche großen Einfluß ausgeübt. Das Eigentümliche dieser Bücher war, daß sie im Unterschiede von der früheren öffentlichen Buß-

[1] Paenitentiale Theodori I 13, 4.

[2] Wasserschleben, Die Bußordnungen der abendländischen Kirche (1851). Herm. Jos. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche, 2 Bde (1883 u. 1898).

[3] Die Bußbücher II 138 ff.

disziplin auch die gewöhnlichen Sünden, namentlich die bösen Gedanken und Begierden, berücksichtigten. Durch ihre Einführung wurde also das Gewissen geschärft und das Beichten häufiger[1]. Dogmatisch blieb einstweilen die Unterscheidung zwischen schweren und läßlichen Sünden unsicher, und man forderte daher streng nur für verhältnismäßig wenige Sünden das Bekenntnis und die kirchliche Lossprechung. Aber die Praxis eilte der Theorie voraus[2]; sie hat zunächst bewirkt, daß der Begriff der schweren Sünde sich erweiterte und damit auch die Pflichtbeichte größere Ausdehnung erhielt; sie hat ferner die früher nur in Klöstern übliche Devotionsbeichte, namentlich das regelmäßige Beichten vor der heiligen Kommunion auch im Volke heimisch gemacht[3]. So ganz ohne Widerspruch drang allerdings die neue Praxis nicht durch; Alkuin sagt[4], daß in der Provinz Gothia niemand von den Laien den Priestern seine Beichte ablegen wolle, alle wollten nur Gott beichten; noch im Jahre 813 bemerkte das Konzil von Châlons (can. 33): „Einige sagen, daß man nur Gott allein seine Sünden zu beichten brauche."

Ist aber auch ein Einfluß der irisch-angelsächsischen Klosterpraxis auf das abendländische Beichtwesen nicht zu leugnen, so darf dieser doch auch nicht überschätzt werden, wie es auf protestantischer Seite ge-

---

[1] Über diesen Einfluß der irisch-angelsächsischen Bußbücher vgl. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[2] 262—268; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts II 469 ff; Schanz, Die Lehre von den heil. Sakr. 373—375. [2] So auch Schanz a. a. O. 574.

[3] Theodori liber de mensura paenitentiarum (Paenit. Theodori) c. 42, bei Wasserschleben a. a. O. 360: Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur. . . . Sicuti a peccatis capitalibus cavendum est, antequam communicandum sit, ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animi.

[4] Ep. 277 (ed. Jaffé): . . . neminem ex laicis suam velle confessionem sacerdotibus dare, quos a deo Christo cum sanctis apostolis solvendi ligandique accepisse potestatem credimus.

wöhnlich geschieht. Die katholische Beichte, wie sie sich im Mittelalter gestaltete und noch heute ist, geht vielmehr in ihrem Wesen auf die Anfänge des Christentums zurück. In demselben Maße, in welchem die öffentliche Buße im frühen Mittelalter sich verengte und dann allmählich sich verlor, gewann die Privatbuße mit dem geheimen Bekenntnis an Bedeutung und Verbreitung. Das geschah besonders im 4. und 5. Jahrhundert, in welchem nach den Zeugnissen des hl. Augustinus und des hl. Leo I. die Privatbuße eifrig gepflegt wurde (oben S. 222f); sie hat, wie auch Loofs[1] gestehen muß, „wenigstens in einzelnen Ländern die Brücke geschlagen zwischen den altkirchlichen Zuständen und der Zeit der aufkommenden Beichtbuße". Die Beichte der geheimen Sünden vor dem Priester hatten schon Origenes und Cyprian dringend empfohlen; ein regelmäßiges Bekennen auch der geheimsten Gedankensünden war schon früh — man denke an Basilius und Kassian — als Mittel der Vollkommenheit angeraten worden. Den Hauptunterschied von einst und jetzt hat wohl am besten Karl Müller darin gefunden[2], daß die Beichte „ehemals nur den Anfang der Bußleistungen bezeichnete, später aber sofort von der Absolution gefolgt war, und daß die gebeichteten Sünden ursprünglich etwas ganz (?) anderes waren als später". Die Dogmatik hat später das Verhältnis der einzelnen Teile des Bußsakramentes zueinander genauer untersucht und den Begriff und Umfang der schweren Sünde bestimmt gefaßt; „aber darüber", sagt Schanz[3], „bestand schon damals (im christlichen Altertum) nirgends ein Zweifel, daß die Kirche ein Bußgericht habe, die Buße neben der Taufe das Sakrament für die Schiffbrüchigen sei".

9. Die Absolutionsformel hatte bis zum 12. Jahrhundert in der gesamten Kirche deprekative Gestalt, also den Charakter eines Ge-

[1] Leitfaden[4] 481. [2] Theologische Literaturzeitung 1897, 465.
[3] Die Lehre von den heil. Sakr. 575.

betes; von da ab kamen mehr und mehr in der abendländischen Kirche indikative oder deklarative Formeln (ego te absolvo) auf und wurden entweder allein oder in Verbindung mit dem früher üblichen Gebete gebraucht, bis um 1250 die deprekativen Formeln ganz verdrängt waren[1]. Schon der hl. Thomas von Aquin erklärte jede in die Form einer bloßen Bitte gekleidete Absolutionsweise für ungültig[2]; das Konzil von Trient hat dann definiert (sess. 14 c. 3), daß die Worte „Ego te absolvo a peccatis tuis in nomine patris“ usw. die Form des Sakramentes seien. Die griechische Kirche, außer den Armeniern, bedient sich noch heute ausschließlich der deprekativen Form.

Aber welchen Sinn hatte die deprekative Absolutionsformel der Alten? War sie eine bloße Bitte um Verzeihung oder bewirkte sie die Verzeihung selbst? Auf katholischer Seite nimmt man den sakramentalen Charakter der priesterlichen Absolution auch für die altchristliche Zeit allgemein an. Die Protestanten sind nicht einig; Karl Müller[3] erkennt ihn an, Harnack[4] bestreitet ihn; er sagt: „Weder stand es fest, daß der Priester allein Sünden vergeben könne, noch war der Wert und Erfolg der priesterlichen Vergebung sichergestellt.“ Loofs meint[5], die vulgäre Anschauung sei gewesen, daß den Pönitenten durch die Priester die Sünden „erlassen“ würden, aber manche hätten diesen nur die Rolle des Fürbitters und Arztes zugesprochen. Die Sache ist aber, wie ich meine, ganz klar: Der Form nach tritt zwar der Priester nur als Fürbitter für den Pönitenten auf;

---

[1] Das haben Morinus (Comment. hist. VIII 8, Ausg. 1682 S. 529 ff) und Lea (A history I 129 u. 481 ff) bewiesen. Pohle (Lehrb. III 430 f) erkennt die Tatsache an. Leo I. sagt z. B., daß der Priester bei der geheimen Beichte „als Fürbitter für die Sünden der Büßenden eintrete“ (ep. 168, 2), und daß „die Erbarmung Gottes nur durch das Flehen der Priester erlangt werden könne“ (ep. 108, 2).

[2] Opusc. 18 (al. 22) de forma absolutionis. Summa theol. III q. 84 art. 3. [3] Theol. Abhandlungen, Weizsäcker gewidmet (1892) 292. [4] Lehrb. d. Dogmengesch. III³ 301 f. [5] Leitfaden⁴ 487 f.

aber man war überzeugt, daß Gott dieser Bitte immer willfahre, und daß bei den Todsünden die Vermittlung der Kirche auch unumgänglich sei. Man legte allerdings den Bußwerken des Sünders größere Bedeutung als heute zu und glaubte, daß die Vergebung das Ergebnis sowohl der priesterlichen Interzession als auch der Bußleistung des Sünders sei; das sagt Papst Leo I. ausdrücklich[1].

Daß die Alten der priesterlichen Rekonziliation sakramentalen Charakter beilegten, ist leicht zu beweisen. Papst Kallist I. erklärte in seinem oft genannten Edikte: „Ich lasse die Sünden des Ehebruchs und der Hurerei denen, die Buße getan haben, nach (ego . . . peccata dimitto)"; daß er sich dabei auf die der Kirche von Christus übertragene Schlüsselgewalt berufen hat, ersieht man deutlich aus Tertullian[2]. Ferner rät Pseudo-Augustinus dem Todsünder entschieden, zu der Schlüsselgewalt der Kirche seine Zuflucht zu nehmen. und sagt, er könne sich, wenn er das nicht tue, nach diesem Leben kein Heil versprechen[3]. Am deutlichsten spricht Papst Leo I., namentlich in Ep. 108, 2. Hier heißt es: „Die göttliche Barmherzigkeit kommt den menschlichen Vergehungen so zu Hilfe, daß nicht nur durch die Taufgnade, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung des ewigen Lebens wiederhergestellt wird, damit die, welche die Gaben der Wiedergeburt verloren haben, indem sie sich durch ihr eigenes Urteil verdammten, zur Verzeihung ihrer Verbrechen gelangen, da die Hilfsmittel der göttlichen Güte so eingerichtet sind, daß nur durch das Flehen der Priester die Vergebung Gottes er-

---

[1] Ep. 108, 2. [2] De pud. c. 21.

[3] Sermo 351, 9: Implicatus igitur tam mortiferorum vinculis peccatorum detrectat aut differt aut dubitat confugere ad ipsas claves ecclesiae, quibus solvatur in terra, ut sit solutus in caelo, et audet sibi post hanc vitam, quia tantum christianus dicitur, salutem aliquam polliceri.

langt werden kann (ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri)." Der Herr habe nämlich den Vorstehern der Kirche die Gewalt gegeben, solche, welche bekennen und Buße tun, zu rekonziliieren. „Zu diesem Werke aber", fährt Leo fort, „wirkt der Erlöser selbst beständig mit und steht nie dem fern, was er seinen Dienern auszuführen befahl, da er sagt: ‚Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.' Wenn also etwas durch unsern Dienst in rechter Ordnung und mit gewünschtem Erfolge ausgeführt wird, so ist es uns ohne jeden Zweifel vom Heiligen Geiste geschenkt." Alkuin nennt den Priester einen Mithelfer zur Rekonziliation (reconciliationis adiutor); aber in demselben Briefe (112) wird auch gesagt, daß der Priester selbst rekonziliiert und daß er „kraft kirchlicher Vollmacht löst" (ex ecclesiastica auctoritate solvere).

Loofs behauptet[1], die ältere Auffassung sei gewesen, daß der Priester bei der Absolution die Versöhnung des Sünders mit Gott nur konstatiere, aber nicht bewirke. Ich halte das nicht für richtig. Haben die Priester, wie die Alten oft gesagt haben, die Binde- und Lösegewalt, dann lösen sie selbst und erklären nicht bloß, daß gelöst sei. Auch Ps.-Augustinus spricht den Priestern die Schlüsselgewalt zu[2]; wie kann also Steitz sagen[3], daß er von einer Vergebung an Gottes Statt kraft der auf diesen Stand delegierten richterlichen Gewalt nichts weiß? Haben die Priester den Heiligen Geist erhalten, um die Sünden nachlassen und behalten zu können, so mag man mit Augustinus sagen[4], daß nicht sie, sondern der Heilige Geist in ihnen die Sünden nachläßt; aber ihre Sentenz bedeutet auch dann noch eine wirkliche Nachlassung. Gregor d. Gr.

---

[1] Leitfaden[4] 487 A. 4. [2] Sermo 351, 9.

[3] Das röm. Bußsakrament 60.

[4] Er schreibt Sermo 99, c. 8—9 im Anschluß an die Worte Lk 7, 49: „Wer ist dieser, daß er auch die Sünden vergibt?" folgendes: Gewisse Häretiker sagen: Ego absolvo, ego mundo, ego sanctifico; aber diesen entgegnet Christus: „Ich habe in meinem irdischen Leben die Ver-

bemerkt[1], die Bischöfe hätten die Binde- und Lösegewalt und seien damit zu Richtern eingesetzt, und wenn der Sünder die nötige Buße tue, löse ihn der Spruch des Richters. Im Mittelalter ist allerdings zeitweise die Auffassung herrschend gewesen, daß Gott allein binden und lösen, das kirchliche Schlüsselamt aber nur die im Himmel bereits vollzogene Bindung und Lösung „erklären“ oder „aussprechen“ könne. Diese Auffassung schreibt Hugo von St Viktor „gewissen“ zu[2]; deutlich wird sie ausgesprochen von Anselm von Canterbury[3], Abälard[4], Gratian im Decretum[5] und auch von Petrus Lombardus[6]. Morinus sagt[7], daß diese Ansicht um 1200 in der Scholastik allgemein herrschend war. Aber für die frühere Zeit ist daraus nichts zu schließen; Gratian stellt ausdrücklich (a. a. O.) diese Auffassung, die er selbst vertritt, der altchristlichen und frühmittelalterlichen entgegen. Sie ist auch rasch ausgestorben, nachdem Richard von St Viktor sie in einer eigenen Abhandlung (De potestate ligandi et

---

gebung der Sünden dem Glauben zugeschrieben (‚Dein Glaube hat dir geholfen‘).“ Man wende, fährt Augustinus fort, nicht ein, der Herr habe gesagt: „Was immer ihr auf Erden lösen werdet“ usw.; diese Worte seien vielmehr so zu verstehen: „Der Herr wollte Menschen den Heiligen Geist geben und wollte, daß vom Heiligen Geist selbst seinen Gläubigen die Sünden vergeben werden, nicht aber durch das Verdienst der Menschen.“ [1] Hom. 26 in evang.

[2] De sacr. II 8 (Mi. lat. 176, 564 c d u. 565 a).

[3] Homiliae et exhort. nr. 13 (Mi. lat. 158, 662 b). Anselm erklärt hier die Worte (Lk 17, 14): „Als sie hingingen, wurden sie rein“, und sagt: ‚Dum irent mundati sunt‘, quia, ex quo tendentes ad confessionem et paenitentiam tota deliberatione mentis peccata sua damnant et deserunt, liberantur ab eis in conspectu divini inspectoris. . . . Perveniendum tamen est ad sacerdotes et ab eis quaerenda solutio, ut, qui iam coram deo sunt mundati, sacerdotum iudicio etiam hominibus ostendantur mundi.

[4] Ethik c. 19 (Mi. lat. 178, 663 c—665 d u. 668 b c).

[5] De paen. c. 34—37.

[6] Sent. IV, dist. 18, 5—6 (Mi. lat. 192, 466). Vgl. über diese ganze Frage K. Müller in den Theol. Abhandlung., Weizsäcker gewidmet, S. 300 ff. [7] Comm. hist. l. 8, c. 8, 2 (ed. Antverp. 1682, p. 529).

solvendi) zurückgewiesen hatte; er nennt sie „tam frivola, ut ridenda potius videatur quam refellenda".

10. An letzter Stelle müssen wir noch den Beichtvater in Betracht ziehen.

Während die Verwaltung des öffentlichen Bußwesens von den Alten immer als eine Hauptaufgabe des Bischofs bezeichnet wird, werden die Priester von Anfang an als diejenigen genannt, vor denen die Privatbeichte abgelegt werde; unter ihnen ist allerdings der Bischof mitzuverstehen. In der griechischen Kirche ging man aber schon früh zu Beichtzwecken auch die Mönche an, und zwar nicht allein diejenigen, welche priesterlichen Charakter hatten. Das nahm später noch zu, weil die offizielle griechische Kirche seit dem Jahre 400 sich wenig um die Buße und Beichte kümmerte und die dortigen Priester auch vielfach in sittlicher Hinsicht weniger Vertrauen genossen. So ist es schließlich dahin gekommen, daß im Morgenlande jahrhundertelang bis zum Jahre 1250 die Binde- und Lösegewalt überwiegend in den Händen der Mönche war. Diese überraschende Tatsache ist zuerst von Karl Holl aufgedeckt worden; sein oft erwähntes Buch „Enthusiasmus und Bußgewalt im griechischen Mönchtum" gipfelt in dem Nachweise, daß vom Ende des Bilderstreites (etwa 800) bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts das Mönchtum sich ausschließlich im Besitze der Binde- und Lösegewalt befunden habe, sogar für Kapitalsünden. Die Kritik hat dieses Resultat angenommen; nur das „ausschließlich" wurde bestritten und ist ohne Zweifel falsch[1]. Ich kann den Gang dieser Entwicklung hier nur andeuten.

Schon Tertullian schrieb als Montanist die Gewalt der Sündenvergebung nur den Geistträgern, der „ecclesia spiritus", zu[2]. Origenes verlangt von dem, welcher

---

[1] Meyer in den Gött. gel. Anz. 1898, 866 und Funk in der Theol. Quartalschr. 1899, 458. Funk will statt „ausschließlich" setzen: „vielfach und allmählich überwiegend".

[2] De pud. c. 21.

Sünden vergibt, daß er wie die Apostel den Heiligen Geist empfangen habe, und daß er „aus seinen Werken als ein solcher erkannt werden könne, der vom Geiste Gottes nach dem Vorbilde des Sohnes Gottes zu allem hingeführt werde, was mit Vernunft zu tun ist“, daß er also ein „Geistesmann“ (πνευματικὸς ἀνήρ) sei [1]. An einer anderen Stelle [2] sagt Origenes: „Wer in den Banden seiner eigenen Sünden liegt, bindet und löst vergebens.“ Denselben Standpunkt vertrat auch Pseudo-Dionysius der Areopagite [3]; er meint, daß Priester, die gottlos leben, die priesterliche Kraft verloren haben; da sie selbst unerleuchtet seien, könnten sie auch andere nicht erleuchten und die Sünden nicht vergeben. Solche donatistische Grundsätze werden viel dazu beigetragen haben, das Ansehen der Mönche zu steigern.

In den griechischen Klöstern herrschte im 4. und 5. Jahrhundert eine strenge Zucht. Zur Zeit der monophysitischen Kämpfe, welche das oströmische Reich hundert Jahre lang stark erschütterten, zeigten sich die Bischöfe, wie später im Bilderstreit, der Mehrzahl nach schwächlich und höfisch gesinnt; die Mönche aber verteidigten standhaft, wenn auch oft gewaltsam, die kirchlichen Grundsätze. Infolgedessen gewannen die Mönche beim Volke ein steigendes Ansehen; man gewöhnte sich, besonders in Gewissensnöten sie anzugehen, und man hatte das Vertrauen, daß sie als Geistträger durch ihr Gebet von Sünden reinigen könnten [4]. Welche Ansprüche die Mönche schon damals machten, ersieht man am besten aus dem achten Briefe des Areopagiten [5]. Der Inhalt ist folgender: Ein Sünder wirft sich reuig vor einem Priester nieder; der Mönch Demophilus aber stößt ihn weg und weist, als der Priester sich des Sünders annimmt, beide aus der Kirche aus. Das wirft Pseudo-Dionysius in dem Briefe dem Mönche vor und erklärt, die Priester ständen ihrer Gewalt

---

[1] De oratione c. 28 (de la Rue I 255).
[2] In Matth. tom. XII 14. [3] Ep. 8, 2 (Mi. gr. 3, 1092 a—c).
[4] Beispiele bei Mi. gr. 82, 1297 d u. 1477 d.
[5] Darauf hat H. Koch aufmerksam gemacht (Hist. Jahrb. 1900, 71 ff).

nach höher als die Therapeuten (Mönche); der Mönch aber entgegnet: „Wie, wenn die Priester Gottes schlecht leben? Wie können sie, selbst unerleuchtet, die Verfinsterten erleuchten?“

Nach dem Bilderstreit erhielt das Mönchtum in Bußangelegenheiten allmählich eine dominierende Stellung, die von der offiziellen griechischen Kirche nicht bestritten wurde. Nikephorus der Bekenner, Patriarch von Konstantinopel (um 820), sagt (can. 16), ein Mönch könne, auch wenn er nicht Priester sei, in Ermanglung eines Priesters Bußwerke auflegen. Unter den Werken des Johannes von Damaskus hat Lequien eine Epistula de confessione abgedruckt[1], die, wie Holl nachgewiesen hat[2], in Wahrheit von Symeon dem „neuen Theologen“ herrührt, der um das Jahr 1000 im Kloster Studium zu Konstantinopel lebte. In diesem Briefe wird die Frage behandelt, ob ein Mönch, der nicht Priester ist, die Binde- und Lösegewalt ausüben dürfe; die Antwort lautet, daß ursprünglich die Bischöfe und Priester dieses Recht gehabt hätten; sie seien aber sittlich gesunken und hätten es dadurch verloren. Jetzt sei das Recht auf die Mönche übergegangen, denn diese seien die Geistträger, die wahren Jünger Jesu, wie aus ihrem Wandel und ihren Wundern hervorgehe. Um 1100 sagt Johannes Nesteutes: „Bischöfe und Priester sind da, um zu lehren; aber Buße zu predigen und Beichte zu hören, ist Sache der Mönche.“ Kurz nach 1200 erhebt der lateinische Kaiser Balduin zu Konstantinopel in einem Briefe an Papst Innozenz III. gegen die Griechen den Vorwurf, daß bei ihnen mit Zurücksetzung der Priester die Mönche die ganze Binde- und Lösegewalt besitzen[3]. Um dieselbe Zeit begann aber auch die Opposition dagegen, und sie gewann nach 1250 die Oberhand. Holl meint, es sei dabei von entscheidendem Einfluß gewesen, daß die Griechen auf dem Unionskonzil zu Lyon 1274 die Siebenzahl der

[1] Op. Joh. Damasc. I 598—610. [2] Enthusiasmus 1 ff.
[3] Bei Mi. lat. 215, 452 c.

Sakramente anerkannten, und daß diese dann auch beim griechischen Volke Zustimmung fand. Man kann das gelten lassen; früher hatte man vielfach auch die Mönchsweihe zu den Sakramenten gezählt; das hörte jetzt auf.

11. Das Beichtsiegel war dem christlichen Altertum nicht unbekannt. Sozomenus[1] nennt ausdrücklich unter den Eigenschaften, die ein Bußpriester haben müsse, die Verschwiegenheit. Aber solang es eine öffentliche Buße mit öffentlichem Bekenntnis gab, konnte das Beichtsiegel nicht so streng gehandhabt werden wie später. Wenn Paulinus erzählt[2], der hl. Ambrosius habe über die ihm gebeichteten Sünden mit Gott allein gesprochen, so kann man annehmen, daß andere es in dieser Hinsicht nicht so genau nahmen. Die Regel Chrodegangs, die verlangt, daß jeder Kanoniker jährlich zweimal dem Bischof beichte, setzt (c. 14) für denjenigen Strafen fest, der dem Bischof Sünden verschweigt aus Furcht, der Bischof möchte ihn absetzen, und der diese Sünden dann einem anderen Priester beichtet[3]. Ein strenges Verbot, etwas aus der Beichte zu offenbaren, hat im Abendlande erst das vierte Laterankonzil in Verbindung mit dem Gebote der jährlichen Beichte erlassen; im Morgenlande hat schon eine Synode zu Dovin in Armenien 527 einen Priester, der das Beichtgeheimnis verletzt hatte, mit dem Anathem belegt[4].

§ 12. Rückblick.

Wer das Gesagte überblickt, wird gestehen müssen, daß von einer prinzipiellen Änderung oder Neuerung in der Verwaltung des Bußsakramentes seitens der Kirche nicht die Rede sein kann, wie sehr auch die heutige Erscheinung des kirchlichen Bußwesens von der altkirchlichen verschieden ist. Wie bei der Ehe, so kann die Kirche auch bei der Buße die Bedingungen für die Gültigkeit und Erlaubtheit der Spendung des

---

[1] Hist. eccl. VII 16.

[2] Vita Ambr. c. 39.

[3] Hefele, Konziliengesch. IV 21.

[4] Ebd. II 718.

Sakramentes festsetzen, und diese Bedingungen können im Laufe der Jahrhunderte je nach den Umständen wechseln. Aber die Kirche hat sich immer die Vollmacht der Sündenvergebung oder die Schlüsselgewalt beigelegt; sie hat ferner immer gelehrt, daß alle „Todsünden" dieser Gewalt zu unterwerfen sind; sie hat endlich für die Vergebung der „Todsünden" immer ein Bekenntnis verlangt. Was allerdings als Todsünde zu betrachten sei, darüber war man jahrhundertelang im einzelnen nicht einig; die einen zogen den Kreis enger, die andern weiter. Batiffol hat ganz recht, wenn er sagt[1], daß unsere läßlichen Sünden keineswegs mit den „peccata levia" des hl. Augustinus[2] und noch weniger mit den „peccata leviora" des Tertullian[3] zu verwechseln sind; wir nennen zweifellos vieles Todsünde, was die Alten, wenigstens in der großen Mehrzahl, zu den „täglichen" oder „läßlichen" Sünden rechneten. Noch im 7. Jahrhundert schrieb der hl. Isidor: „Wenn die Sünden nicht so groß sind, daß jemand der Exkommunikation verfallen ist, so soll er von dem Heilmittel des Leibes des Herrn nicht zurückbleiben."[4]

Das Bekenntnis war in den ersten vier Jahrhunderten für alle öffentlich begangenen Todsünden fast überall in der Kirche ein öffentliches. Aber auch dieses öffentliche Bekenntnis setzte, da es nur in Übereinstimmung mit den kirchlichen Vorgesetzten geschehen konnte, ein privates Schuldbekenntnis vor diesen voraus. Im 4. Jahrhundert wird uns die Privatbuße und Privatbeichte mit geheimer Absolution als Ersatz für die öffentliche aus den verschiedensten Teilen der Kirche bezeugt; man ist daher zu der Annahme berechtigt, daß sie auch früher schon,

---

[1] Études d'hist. I³ 198. [2] De symbolo 7, 15.

[3] De pud. c. 18 fin.

[4] De offic. eccl. I 18, 7—8: Ceterum si talia peccata, quae quasi mortuum ab altari removeant, prius agenda paenitentia est ac si deinde hoc salutiferum medicamentum tunc suscipiendum. . . . Si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque iudicetur, non debet a medicina dominici corporis separari.

wenigstens für geheim begangene Todsünden, bestanden hat. Diese Annahme wird durch das, was Origenes und Cyprian über das Bekenntnis von Gedankensünden bemerken, fast zur Gewißheit. In den Zeiten nach 400 wurde die öffentliche Buße und besonders die öffentliche Beichte noch mehr eingeschränkt; im Orient scheint sie sogar schon bald untergegangen zu sein. Die Absolution, welche im christlichen Altertum gewöhnlich erst nach Ableistung der Bußwerke gegeben wurde, ging später mehr und mehr dieser vorher, und damit wurden auch die Bußwerke selbst immer geringer.

Eine periodische Pflichtbeichte, wie sie das vierte Laterankonzil allen Christen vorgeschrieben hat, war dem Altertum für Laien unbekannt. Aber in den Klöstern war schon im 4. Jahrhundert die häufige und regelmäßige Beichte auch der geringen Sünden üblich. Diese Gewohnheit verbreitete sich in Irland und England auch ins Volk und wurde dann durch irisch-angelsächsische Mönche bei Beginn des Mittelalters auch auf das Festland übertragen. Ihre Verbreitung und Befestigung wurde befördert durch das Verschwinden der öffentlichen Buße, durch die Steigerung der Frömmigkeit im Mittelalter und durch die Mitwirkung der theologischen Wissenschaft, die den Begriff der Todsünde allmählich im weiteren Umfang fixierte. Aber alles das war keine dogmatische Umwälzung, und ganz mit Unrecht schreibt Harnack[1]: „Die Kirche hat ein förmliches Bußsakrament mit allen Finessen viele Jahrhunderte hindurch besessen, während die Dogmatik von einem solchen nichts wußte, sondern einen feineren Faden spann.“ Die Praxis hat sich allerdings vielfach geändert, die Lehre aber ist dieselbe geblieben.

[1] Lehrb. d. Dogmengesch. III[3] 302.

Register.